

فلسفة

العصوى والمنطقى

تأليف

عبد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية



ملتزم النشر والطبع

مكتبة النهضة المصرية

لأصحابها حسن محمد وأولاده

٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة

١٩٦٩

فلسفة

العصوى الوسيطى

تأليف

عبد الرحمن بدوي



ملتزم النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلى بإسكندرية

١٩٦٩

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بروى

(أ) مبهـكـرات

- | | |
|--------------------|--------------------------------|
| ١ — الزمان الوجودى | ٤ — الحور والنور |
| ٢ — هموم الشباب | ٥ — هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ |
| ٣ — مرآة نفسى | ٦ — نشيد الغريب |

(ب) دراسات أوربية

- | | |
|-------------------------|--------------------------------|
| ١ — الموت والمبقرية | ٢ — دراسات فى الفلسفة الوجودية |
| ٣ — فلسفة العصور الوسطى | |

خلاصة الفكر الأوربى

- | | |
|--------------|-------------------------|
| ١ — نيتشه | ٥ — أرسطو |
| ٢ — اشپنجلر | ٦ — ربيع الفكر اليونانى |
| ٣ — شوبنهاور | ٧ — خريف الفكر اليونانى |
| ٤ — أفلاطون | |

(ح) دراسات إسلامية

- | | |
|--|---|
| ١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية | ٤ — الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى |
| ٢ — من تاريخ الإلحاد فى الإسلام | ٥ — أرسطو عند العرب |
| ٣ — شخصيات قلقة فى الإسلام | ٦ — المثل العقلية الافلاطونية |

- ٧ — منطق أرسطو (٣ أجزاء) ١٨ — ابن سينا : البرهان (من الشفا)
 ٨ — شهيدة العشق الإلهي ١٩ — الافلاطونية المحدثة عند العرب
 (رابعة المدونة) ٢٠ — أفلوطين عند العرب
 ٩ — شحطات الصوفية (أبو يزيد) ٢١ — المبشر بن فاتك : مختار الحكم
 البسطامي (٢٢ — قلهو زن : الخوارج والشيعة
 ٢٣ — أرسطوطاليس : الخطابة
 ١٠ — روح الحضارة العربية ٢٤ — ابن رشد : تلخيص الخطابة
 ١١ — الإنسان الكامل في الإسلام ٢٥ — مؤلفات الغزالي
 ١٢ — الإشارات الإلهية للتوحيد ٢٦ — أرسطوطاليس : الطبيعة وشروحه
 ١٣ — مسكويه : الحكمة الخالدة للعربية
 ٢٧ — رسائل ابن سبعمين
 ١٤ — الشعر لأرسطوطاليس ٢٨ — السماء والعالم والآثار العلوية لأرسطو
 وشروح الفارابي وابن سينا ٢٩ — مؤلفات ابن خلدون
 وابن رشد ٣٠ — حازم القرطاجني ونظريات أرسطو
 ١٥ — الأصول اليونانية للنظريات في الشعر والبلاغة
 السياسية في الإسلام ٣١ — مخطوطات أرسطو في العربية
 ١٦ — في النفس لأرسطوطاليس مع الآراء الطبيعية لفلوطرخس
 ١٧ — ابن سينا : عيون الحكمة

(٤) — ترجحات - الروائع المائة

- ١ — إيشندروف : من حياة حائر باثر ٤ — بيرون : أسفار انشيلد هارولد
 ٢ — فوكيه : أندين ٥ — جيته : الأنساب المختارة
 ٣ — جيته : الديوان الشرقي ٦ — تربنتس : دون كيخوته

صفحة

تأثير أرسطو ، والنهضة الارسططالية الجديدة	٨٧ — ٩٢
١ - المدرسة الأوغسطينية	٩٢ — ٩٣
القديس بونافنتورا	٩٤ — ١٢٨

منهج بونافنتورا - العقل والنقل - وجود الله - برهان وجود الله -
 صفات الله - فكرة « الكلمة » ، العلم الإلهي - الإرادة والقدرة -
 الخلق - ابطال اللامتناهي وقدم العالم

٢ - التيار الارسططالي	١٢٨ — ١٣١
القديس توما الأكويني	١٣١ — ١٦١

العقل والنقل - براهين وجود الله - صفات الله - الخلق

٣ - الرشدية اللاتينية	١٦١ — ١٦٥
٤ - النزعة العلمية	١٦٦ — ١٧٢

روبير جروستيت - روجر بيكون

دنس اسكوت	١٧٣ — ١٨٠
القرن الرابع عشر	١٨١ — ١٩٠
أوكام	١٨٢ — ١٩٠
نظرة عامة إلى فلسفة العصور الوسطى	١٩٠ — ١٩٥

تصدير عام

كلمة « المصور الوسطى » : تشير عادة في أذهان الناس معاني مردولة نحمد الله على أن البحث الحديث قد خلصنا منها . ومن هذه المعاني أن العقل الإنساني كان مستعبداً لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلا في داخل النطاق الذي حدده العقل أعني الإيمان ، وأن الفلسفة تبعاً لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت ، وأن المعرفة ينبغي أن تستهدف هدفاً واحداً هو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا للسلوك الإنساني كله ، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يُبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الاستفادة أكبر الاستفادة منها ، وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية . ونجاتها ليست إلا في الإيمان ، حتى إن تياراً قوياً ظل يستبدّ بالعقل في العصر الوسيط كله كان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولا تأويل ، أو إلى تعمق الإيمان بالمجاهدات والرياضيات الروحية والتأمل الخالص في حالٍ من الذكر مستمرة . بيد أن تياراً آخر ظهر منذ فجر هذه المصور دعا أصحابه إلى تعقل مضمون الإيمان والعقيدة ، لأن الإيمان المقرون بالتعقل خيرٌ من الإيمان الساذج الخالي من كل تعقل . واستمر التيار يقوى ، رغم العقبات الشديدة التي أقيمت في وجهه ، إلى أن أصبح المسلم به عامة أن التعقل ضروريٌّ ضرورة الإيمان نفسه ، ولا ضرر على الإيمان من التعقل ، بل بالعكس ، وإن كان ثمة تحديد ليدان كليهما من حيث أن ثمة أموراً لا يليق بالعقل الخوض فيها لأنها من خصائص الإيمان ، كما أن ثمة أخرى لا يعني الإيمان أن يكون الرأي فيها كذا أو كذا . فعلوم المنطق والطبيعات والرياضيات لا يحل لمنهج الإيمان فيها ، كما أن المعجزات والمعتقدات الخارقة بمنزل عن سلطان العقل . والإيمان يستمد مبادئه من الله عن طريق

الوحي ، أما العقل فيستمد مبادئه من الطبيعة والواقع الخارجى أو الذاتى .
وإذا أدى البحث فى الواحد إلى تناقض مع نتائج الآخر فلا بد من التوفيق إن
أمكن ، وإلا فليترك كل شأنه بوصف ذلك من خصائصه . فليس ثمة
تعارض أو تناقض حقيقى ، بل اختلاف فى وجهة النظر . وليس فى هذا قول
بازدواج الحقيقة بل هو مجرد تمييز بين نظامين متباينين .

ومن هذه المعانى المرذولة كذلك أن العقل قد شغل نفسه بأمور مجردة
خيالية لا تفيد الإنسان فى حياته الواقعية ، بل تبعد به عنها بعداً ضاراً ، وأنه قد
حمل نفسه أعباء لا قبل له بها ولا جدوى من الاشتغال بها ، كالبحث
فى السكليات أى التصورات الكلية ، وفى وحدة العقل الإنسانى عند الناس
جميعاً أو فرداً نيته ، وفى الطبائع الخاصة بالأشياء ، وفى أمور الدين والآخرة
والملائكة - وهى أمور كان الأولى تركها للاهوت وعدم انشغال العقل الفلسفى
بها مما كان سبباً فى فيض مروع من المناقشات الجوفاء والزائفة . وإذن ففلاسفة
المصور الوسطى الأوربية كانوا إنما يشغلون أنفسهم بالمعانى الخاوية والموضوعات
المجردة الزائفة .

فطوبى للعقل الحديث إذن ، ذلك الذى خلاصنا من هذا كله وانصرف إلى
الطبيعة والوجود يستكشف قوانينه وقواه ، ويستغل هذه الاكتشافات فى تسخير
قوى الطبيعة لمنفعة الإنسان ورفعه مستواه فى كل ناحية ، وذلك عن طريق
الصناعة الفنية التى لها الفضل فى إيجاد هذا التقدم الرائع المستمر الذى نتمتع
بثماره اليوم وغداً !

يبدأن فى اتهام المصور الوسطى بهذا كله شيئاً من المبالغة أو بالأحرى
من قصور التقدير . إذ الفلاسفة فى أى عصر ، وإن استهدفت أن تكون أزلية ،
فإنها مع ذلك لا تستطيع إلا أن تتأثر بالروح السائدة فى العصر ، وأن تستمد

بالتالى موضوعاتها الرئيسية من التيارات العامة المنتشرة فيه ، وأن تجول فى الإطار الذى يفرضه . وإنسان العصر الوسيط إنسان ساذج الإيمان ، مشغول بأمور الآخرة وحدها ، هدفه فى الحياة طلب الخلاص من الحياة طمعاً فى نعيم الآخرة ، مفطور بحكم بدائيته — لأن شعوب أوربا كانت آنذاك بدائية أولية متوحشة فى معظم أحوالها — نقول إنه مفطور على اعتقاد الخوارق والمعجزات ورؤية كل شيء منسوباً إلى القوى المستترة التى لا يراها ولكنها تعمل عملها فى كل شيء وهى العلل الحقيقية فى نظره التى تختفى وراء كل الحوادث . يضاف إلى هذا الجهل الفطرى أن الثقافة كانت معدومة تقريباً ، لا يقوم على بعض هزيل منها إلا نفر قليل جداً من الرهبان المحدودى الآفاق بحكم توجبهم ووظائفهم فى الحياة ، وكانت أوربا قد انقطعت صلتها نهائياً — أو على نحو شبه نهائى — انقطعت صلتها بالتراث اليونانى . ولهذا فإن تطور الفكر فى العصور الوسطى ظل مرتبطاً بمقدار ما يكتشف له من آثار الفكر اليونانى ، حتى إذا ما عرف منه جزءاً ضئيلاً عن طريق الترجمة من العربية فى النصف الثانى عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر ثم عن طريق الترجمة عن اليونانية مباشرة فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ومائلاً ذلك من قرون بدأ دور العقل يظهر بجلاء ، وبدأ يعنى بالبحث فى الطبيعة وفى العلوم الدينية ويكاد أن يصرف معظم قواه للبحث فيها والاقتصار على قليل متضائل شيئاً فشيئاً من اللاهوت . حتى إن القرن الثالث عشر فى أواخره والقرن الرابع عشر بأكمله ليسهذان تطوراً هائلاً فى اتجاه العصر الحديث ، يعطى الحق لمن يقولون إن « النهضة » المزعومة Renaissance لم تكن نهضة بل كانت تطوراً طبيعياً واستمراراً لتيار قوى بدأ من أواخر القرن الثالث عشر . وإذن فالعقل لم يتحرر لأول مرة فى عصر النهضة ، بل تم تحرره تدريجياً منذ ذلك التاريخ حتى بلغ أوجهه فى القرن السابع عشر .

وهذا الانجاء إلى إعادة تقويم العصور الوسطى وتقديرها على نحو عادل
نزبه قد بدأ بعد الحرب العالمية الأولى ؛ والأبحاث المتوالية في هذا الميدان تزكّيه .

ونود الآن أن نرسم الخطوط العامة لتطور الفكر الفلسفي في العصور
الوسطى الأوروبية ، هذا التطور الذي يبدأ حقا من يوحنا الأريجيني في القرن
التاسع الميلادي ، وينتهي في القرن الرابع عشر عند ولیم أوكام .

ومنحى هذا التطور تسوده قوتان فعالتان : النزعة الأفلاطونية من جهة ،
والنزعة الأرسطية من جهة أخرى . وإلى الأولى ينتسب يوحنا الأريجيني
والقدیس أنسلم وأبيلار ثم بونا فنتورا وودنس اسكوتس واکهت ؛ وإلى الثانية
ينتمي روسلان وألبرتس الكبير وتوما الأكويني والرشدية اللاتينية على أن كلتا
النزعتين تشترك مع الأخرى في الخصائص الأخرى العامة التي ذكرناها ، وإنما
الخلافا في طريقة تناول المسائل وفي جزئيات هذه المسائل .

ففي مشكلة الكليات أى المعانى أو التصورات الكلية مثل إنسان ، يرى
أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية أن للكليات وجوداً واقعياً أسمى من
الوجود الذى للأفراد ، فالإنسان الكلى موجود واقعياً وهو أحق في الوجود من
زيد وبكر وعمر ؛ بينما أصحاب النزعة الأرسطية يرون أن الوجود الحق هو وجود
الفردى ، أما الكلى فلا وجود واقعياً له ، بل هو مجرد اسم أو صوت . ولهذا
سمى الأولون باسم « الواقعيين » والأخرون باسم « الاسميين » والمشكلة قد تبدو
لأولا وهلة بسيطة ، ولكن نتائجها فيما بعد ذلك من الأقوال الفلسفية خطيرة .

وفي مشكلة العقل والإيمان ، كان أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلوطينية
أكثر ميلا إلى تأكيد تطابق العقل والدقل ، بينما أصحاب النزعة الأرسطية رأوا

أن لا مفر من تمييز ميداني كليهما تمييزاً واضحاً ؛ فثمة موضوعات من شأن العقل ، وثمة أخرى من شأن الإيمان ، ولا مدخل لأحدهما في الآخر .

على أن أصحاب النزعة الأولى تستولى عليهم تقوى حادة تصل إلى حد التصوف العالى والروحانية الخلقة فى الآفاق العلى ، أما أصحاب النزعة الأرسطية فأقرب إلى المنطق العقلى الصريح والارتكاز إلى الأمور المحددة للعينية ، وأبعد عن التحليق فى سبجات التصوف ، ولهذا فإن اتجاههم العقلى أقوى من الاتجاه العقلى عند الأوليين .

وهذا يظهر بوضوح فى براهين وجود الله . فبرهان القديس أنسلم ، وهو المعروف بالحجة الوجودية أو الأنتولوجية ، يقوم على أساس أن ما يتصوره العقل معنى كلياً لا بد أن يكون له وجود حقيقى ، فالوجود فى الذهن نوع من الوجود الحقيقى . وعلى هذا قال إن الكائن الذى لا يمكن أن يتصوره أكل منه لا بد أن يوجد فى الذهن وفى الواقع معاً ، لأنه إذا وجد فى الذهن دون الواقع لا يمكن تصور كائن أكل منه له وجود فى الواقع ، وهذا الثانى هو الكائن الذى لا يمكن تصور أكل منه . وإذن فالكائن الذى لا يتصوره أكل منه لا بد أن يكون موجوداً فى الواقع كما هو موجود فى الذهن معاً . وفى هذا البرهان يظهر أثر مشكلة الكلليات بوضوح تام .

وبرهان القديس بوناونتورا يخلق فى إشراق صوفى بعيد عن البرهان العقلى . فالحياة فى نظره سفر إلى الحق ، والطريق واضح إليه ، دلنا عليه الإيمان ودفعنا الحب إلى السير فيه . والطريق إلى الله فيه مدارج ثلاثة : الأول هو الكشف عن آثار الله فى العالم المحسوس ؛ والثانى هو : تفقد صورة الله فى نفوسنا ، والثالث يجاوز نطاق المخلوقات وينفذ إلى الدميم فى عليين عند الحضرة السّمية . والمدرج الأول فيه إشارة إلى البراهين العادية لوجود الله ، ولكنه لا يقف عندها

طويلاً لأن الهدف هو إدراك الله مباشرة حاضراً في الأشياء : في حركتها ونظامها ومقياسها وجمالها وترتيبها .

وعلى العكس من هذا نجد أكبر ممثلي النزعة الأخرى، وهو القديس توما الأكويني ، يصوغ براهين وجود الله صياغة فنية منطقية محكمة كما تقتضيها شرائط البرهان المنطقي الأرسطي . يقدم لنا خمسة براهين يستمدّها من الحركة وضرورة انتهائها إلى محرك أول غير متحرك هو الله ، ومن التمييز بين الممكن والواجب في الوجود وضرورة الانتهاء إلى واجب الوجود ، ومن النظر في مسألة العلل والمعلولات وهي بالضرورة تؤدي إلى القول بعلّة أولى هي علّة العلل وهي الله ، ومن النظر في درجات الكمال في الوجود وضرورة القول بأنها ترتد في النهاية إلى كمال مطلق هو الله . وخامسها مستمد من النظر في النظام الذي يسود الكون مما يؤذن بغائية فيه ، وهذه الغائية لا بد أن يكون موجد هائلة عاقلة أولى هي الله .

على أن المصور الوسطى الأوربية عرفت شخصيات أخرى فريدة جريئة لها أصالتها .

أولها بطرس أبيلارد ، هذه الروح الغامرة الوثابة المكافئة للجريئة الثائرة الوجدان ، عاشق هلويز ، التي انتهت عشقه لها إلى مأساة دامية أصابت كليهما والناس مختلفون في تقدير أعماله الفلسفية ، فمنهم من يرى فيه المفكر الحر الذي حمل على سلطة الكنيسة والآباء الكبار . وأشاد بالعقل وحده ، وأبان عن تناقض أقوال الكتب المقدسة وآباء الكنيسة ، حتى نظروا إليه أنه المبشر الأول بحرية الفكر ومن أقوى دعايتها . وفريق آخر منهم جيلسون مؤرخ الفلسفة في المصور الوسطى المشهور ، يرفض هذا التصوير لموقف أبيلارد وبلقي به في مخزن عادات الأساطير التاريخية ، ويرى فيه خاضعاً للكنيسة وسلطانها والدين وآباء الكنيسة . ولا شك أن أرى جيلسون هذا مبالغ فيه كثيراً ولا يعتمد فيه

إلا على أقوال وردت في رسائل أبيقور إلى حبيبته هلويزا بعد المحنة الكبرى مباشرة ، ولذلك كان في حالة غير طبيعية . بل الواضح أن اتجاه فكره العام هو إلى تحرير الفكر من سلطان النقل وتحكيم العقل في كل الأشياء .

وله موقف خاص في مشكلة الكليات بين الواقعيين والاسمييين . إذ يقول : إن العقل يدرك الاشتراك بين أفراد النوع ويجرّدها ، والعقل يبدأ من الفردى المحسوس وينتهى إلى الصورة المجردة ، ولكن هذه الصورة المجردة تحتفظ بآثار من أصولها الفردية ، ولهذا فإن الكلى ليس شيئاً عينياً ، كما أنه ليس مجرد اسم ، بل هو مزيج من كليهما . فالكليات أسماء تدل على أشياء .

وكان أبيقور أيضاً بارعاً في الجدل صرع خصومه جميعاً في حلقة المناقشات والمساجلات التي كان حريصاً على الخوض فيها والاصطدام حتى بأساتذته . وفي هذا ظهرت لديه قوة على النضال لا تضارعها قوة .

والشخصية الأخرى هي روجر بيكون الذى دعا إلى تخليص الفلسفة من كل ما يعوق تقدمها ، وأولها السلطة الكنسية وسلطة أرسطو نفسه . وعنى خصوصاً بالرياضيات لأنه رأى أن كل ظواهر الطبيعة تتم وفقاً لقوانين وعمليات رياضية ثم احتفل بالتجريب لأنه رأى أن البرهان بالتجربة أقوى من كل دليل ، لأن التجربة تقنعنا أكثر مما يقنعنا الدليل العقلى الفطرى والتجربة تكفى لليقين ، بينما الدليل العقلى قد لا يكفى . ولهذا جعل التجربة الأساس والمصدر لكل معرفة علمية ، ومن هنا نجد كلمة العلم التجريبي — *scientia ex perimentalis* تظهر لأول مرة في التاريخ عند روجر بيكون . ويمتاز العلم التجريبي من سائر أنواع المعرفة بثلاث ميزات : الأولى أنه يولد اليقين التام ، والثانية : أن العلم التجريبي يقوم حيث تنتهى العلوم الأخرى ويبرهن على حقائق لا يمكن الوصول إليها بغير طريق التجربة ، مثل البحث في إطالة الحياة . والثالثة أنه أقدر على اكتشاف أسرار الطبيعة والكشف عن الماضى والمستقبل .

وبهذا بدأ روجر بيكون طريق العلم التجريبي الذي سيعاود البحث في مناهجه
سميّه الآخر فرنسيس بيكون بعده بأربعة قرون أو أقل قليلاً .

وفي هذا الاتجاه التجريبي العلمي سارت آخر شخصية فلسفية بارزة في
العصور الوسطى ونعني بها وليم أوكام الذي دعا إلى قياس المعرفة على أساس
البينة المباشرة للعيان العقلي والعيان الحسي في التجربة ، وأعاد كثيراً من استخدام
مبدأ الاقتصاد في الفكر وذلك بعدم الإكثار من الأسباب من غير داع ، وعن
طريق هذا المبدأ خلاص للفلسفة من الماهيات المجردة والعلل الخيالية التي كانت
تنتحل لتفسير الأشياء . وقال إنه للبحث عن علّة ظاهرة يجب القيام بالتجارب
فهي وحدها التي تدل عليها بيقين . وبهذا المنهج أهوى على المذهب السائدة
في الفلسفة المدرسية حتى قضى عليها الواحد إثر الآخر ، وفي الوقت نفسه دعا إلى
قيام البحث العلمي الدقيق على أساس التجريب ، فنشأت حركة علمية رائدة
في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كانت الفذير بانهيار الأبنية الاسكلائية
الشائعة التي أقامها توما وبونا فنتورا ، والبشير بالحركة العلمية والفلسفة العقلية
الخالصة في العصر الحديث .

وهكذا انهلج من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث ،
والفضل في ذلك لرجال الفلسفة في العصور الوسطى جميعاً ، فبهم تخلصت
الإنسانية من قيود العبودية الفكرية واندفعت إلى طريق الحرية التي تسير فيه
اليوم قدماً إلى مستقبل وضاء . (*)

القاهرة في سنة ١٩٤٢

عبد الرحمن بروي

* اعتمدنا في هذا الكتاب على مؤلفات جيلسون E. Gilson وجرايمان
Grabmann وألويس ديف Alais Dempf ولم نر حاجة إلى ذكرها تفصيلاً
وتحديد مواضعها حتى لا نخرج على الغرض الذي توخيناه في هذا العرض البسيط

مشكلة الفلسفة المسيحية

لعل من التناقض في القول أن يقال إن هناك فلسفة مسيحية ، وذلك لأن كلا من الفلسفة والدين له ميدان خاص . وهذان الميدانان هما ، في رأى الأغلبية ، متعارضان متناقضان ، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان ، فهو يتنافى تماماً مع ما تقضى به الفلسفة . فكان من الطبيعي أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية سواء في العصور الوسطى ، وفي أى عصر كان . وقد أثار هذه المشكلة أحد رجال الدين أنفسهم : فنحن نشاهد أن كثيراً من رجال الدين المسيحي ، وعلى رأسهم القديس برنار والقديس بطرس دمياني ، يقولون إن الدين المسيحي ليس في حاجة مطلقاً إلى الفلسفة لأن موضوع الدين المسيحي « فكرة الخلاص » التي لا صلة لها بالفلسفة . بل لعل الأرجح أن يكون اشتباك الفلسفة بالدين في هذه المسألة مما يضر بالدين وبالغاية التي ينشدها الإنسان من وراء الدين ، وهذه الغاية هي الخلاص — لهذا نرى دمياني يقول إنه لا حاجة للدين إلى الفلسفة ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية .

ويقال هذا الرأى تماماً ، ولو أنه يفضى إلى نفس النتيجة ، رأى العقليين الذين يقولون بأن الدين يقوم على اللاعقل ، بينما تقوم الفلسفة على ما هو عقلي ، ولهذا لا يمكن أن نجعل الفلسفة تشتغل بالدين دون أن يكون في ذلك خطر على الفلسفة نفسها ، إذ من المستحيل أن نجتمع بين اللاعقل ، والعقل ، ومعنى هذا أن للدين كما أن للفلسفة ، ميدانه الخاص ، وليس ثمة صلة بين الميدانين . نعم ! قد يكون من بين المسيحيين من هم فلاسفة ، لكن لا يمكن للفلاسفة أن يكونوا مسيحيين ، أى لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية . وهذا في المعنى يقول لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach في كتابه « جوهر المسيحية » إن من غير المعقول أن يتحدث الإنسان عن فلسفة مسيحية ، كما أنه

(١ - ف)

من غير العقول أن يتحدث الإنسان عن كيمياء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدود المفهوم من كلمة « علم » .

لكن جاء بعد ذلك تيار ثالث ، أقرب ما يكون إلى هذا التيار الثاني . وأهمية التيار الجديد أنه قد وجد بين رجال الدين أنفسهم أو على الأقل بين المنشيعين المذاهب الدينية ونعني بهم المدرسين المحدثين Les néo-Scholastiques . يقول هؤلاء إن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الشأن في الفلسفة التوماروية ؛ فإنها بوصفها فلسفة - تقوم على العقل وعلى العقل وحده . وإذا أردنا أن نفهم من كلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على النقل إلى جانب قيامها على العقل فإن للفلسفة المسيحية مستحيلة إذن . وعلى هذا يذهب للمدرسيون المحدثون إلى إنكار الفلسفة المسيحية . ومن أشهر من عبروا عن هذا الرأي سيرب Sierp فقال إن من الخطأ أن نتحدث عن فلسفة مسيحية ، لأن الفلسفة تقوم على العقل ولا يمكن أن تقوم على النقل .

وهكذا نرى أننا قد وصلنا إلى نفس النتيجة باستمرار وهي إنكار وجود فلسفة مسيحية . ومع ذلك نلاحظ ، في الجانب الآخر ، أن هذا التعبير « فلسفة مسيحية » وقد وجد منذ زمن بعيد . وقد استعمله أول من استعمله القديس أوغسطين في كتابه « ضد يوليان الپلاچي » ؛ ولعل هذا التعبير لا يرد في غير هذا الموضع . ومع ذلك نرى القديس أوغسطين يتحدث باستمرار عن الفلاسفة المسيحيين خصوصاً في كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية أنها الحقيقية ، فيصفها تارة بأنها الفلسفة الوحيدة الحقيقية una vera philosophia وتارة أخرى بأنها الفلسفة الحقيقية . ذلك أنه يقول إن الفلسفة هي محبة الحكمة ، والحكمة هي « الكلمة » و« الكلمة » قد تجسدت على صورة « مسيح » ؛ وهذه « الكلمة » هي الحياة ، والحياة هي الدور ، والدور لم يأت تبعاً لهذا إلا مع المسيحية ؛ فمحبة الحكمة هي محبة النور أو الكلمة ؛ أي محبة المسيح ، أي محبة المسيحية . وعلى ذلك

فالفلسفة الحقيقية هي المسيحية ؛ فهذه إذن موجودة ، وهي الدين المسيحي .
لكنه لا يريد أن يقول إن الفلسفة هي الوحي ، لأن أوغسطين يفصل فصلاً
واضحاً بين مملكة العقل وبين مملكة النقل . وإنما يريد أن يقول إن الفلسفة
للمسيحية هي العقل في محاولاته فهم تعاليم المسيحية . فالمعتقد الأصلية الأولى
قد أتت بها المسيحية ، وطالبت باعتقادها ، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه
الحقائق الإيمانية ؛ أي أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق يقينية معقولة
وهذا ما يعبر عنه بالقول : أؤمن من أجل أن أتأمل Credo ut intelligam
فالإيمان أولاً ، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيحل الشيء من حقيقة إيمانية إلى
حقيقة برهانية . وهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة ؛ فليس من مهمة الفلسفة
أن تبحث لتؤمن ، أو تفعل لتعتقد بل تعتقد لتفعل .

واستمرت هذه السنة الأوغسطينية طوال للعصور الوسطى ، وبلغت
أوجها على يد القديس أنسلم الذي قال العبارة المشهورة — وهي العنوان الأصلي
لكتابه « Proslogion » — ونعني بها « الإيمان الذي ينشد العقل
Fides quaerens intellectum » ويريد القديس أنسلم ، كما هو ظاهر من هذا
الكتاب ، أن يثبت المعتقد الدينية غير معتمد على نص من نصوص الوحي .
لكننا نرى أن السنة الأوغسطينية تشوّر على الفلسفة التوماوية التي نشأت
في القرن الثالث عشر ، لأنها رأت أن للقديس توما لا يمثل الفلسفة المسيحية كما
رآها القديس أوغسطين ؛ فقد أراد أن يبدأ من العقل لينتهي إلى الإيمان ، فسار
بذلك على عكس المنهج الحقيقي الذي يجب أن تسلكه الفلسفة المسيحية .
وهي هذا كانت للفلسفة المسيحية عند أنصار السنة الأوغسطينية معارضة
للفلسفة التوماوية . واستمرت هذه السنة أيضاً حتى العصر الحديث . ووجدت
نصيراً لها كبيراً في شخص مالبرانش Malebranche . وعلى هذا نستطيع
أن نقرر أن هناك فلسفة مسيحية ، وهي تعني أولاً الفلسفة المسيحية كما
يفهمها القديس أوغسطين ، في مقابل الفلسفة الوثنية وهي الفلسفة اليونانية ؛

ثم من جهة أخرى الفلسفة الأوغسطينية في مقابل الفلسفة التومارية . وتبعاً لهذا الرأي إذن توجد فلسفة مسيحية .

نحن الآن أمام رأيين متعارضين ؛ يمثل أولهما ثلاثة اتجاهات ، ويمثل ثانيهما السنة الأوغسطينية في اتجاهها السابقين . فعلينا إذن أن نحل هذه المشكلة حلاً يقوم على التاريخ بأن نضعها على النحو التالي : هل هناك فلسفة لا يمكن أن تفهم دون المسيحية ؟ فإن وجدت مثل هذه الفلسفة فهي إذن الفلسفة المسيحية وعلى هذا فهذه الفلسفة موجودة . ويلاحظ من الناحية التاريخية أن المسيحية قد أنت بأفكار جديدة مخالفة كل المخالفة للأفكار الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية . فنشاهد أولاً أن فكرة « اللامتناهى » لم تكن موجودة بالمعنى الحقيقي في الفلسفة اليونانية ، وإنما وجدت لأول مرة في المسيحية أو بعبارة أدق في الفلسفة اليهودية المسيحية ، خصوصاً عند « فيلون » . وهذه الفكرة على أساسها تقوم الميتافيزيقا في العصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر . فديكارت حينما يصف الله يصفه بأنه لانهائى ؛ ومالبرانش يصفه بأنه « لانهائى لامتناهى في لانهائيته » . كذلك الحال في العصور الوسطى . فقد كان كل من القديس أوغسطين والقديس أنسلم من جهة ، والقديس توما والسنة التوماوية من جهة أخرى ينسبون إلى الله هذا الوصف . بينما نجد أن اللامتناهى عند أرسطو مثلاً هو الشيء الذى يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى .

وكذلك ففكرة « الخلق » ، وهى التى لعبت أكبر دور في الإلهيات والطبيعيات ، لم تكن لتوجد لولا المسيحية . فإذا قال ديكارت بالخلق المستمر ، وقال مالبرانش بفكرة الاتفاق ، وقال ليبنتس بفكرة الخلق الأصيل - فمعنى هذا أن المسيحية قد تدخلت في هذه المذاهب ؛ أى أنه دون المسيحية لا يمكن هذه المذاهب أن تقوم . وقد أخذ مالبرانش نفسه على القديس توما قوله بفكرة الطبايع التى قال بها أرسطو ، وهذه تنفى أن يكون الله فاعلاً ، لأن الطبايع تفعل بنفسها

ومعنى هذا كله أن فكرة الخلق ما كانت لتوجد في الفلسفة الحديثة لولا المسيحية .

كذلك الحال في فكرة « الشخصية » ، التي لم توجد بمعناها الحقيقي كما سنحدده فيما بعد إلا في المسيحية ، وبالتالي لم توجد فكرة « الحرية » في العصر الحديث إلا تبعاً للمسيحية . وقد كانت هذه الفكرة نتيجة للسؤال الكبير التي أثرت في العصور الوسطى بين الاختيار وبين اللطف وكذلك الحال أيضاً في جملة مقالات أخرى قالت بها المسيحية مثل الخطيئة ، والغلاص ، والسقوط . فكل فلسفة قد دخل في تكوينها عنصر من هذه العناصر ، فمعنى هذا أنها مسيحية ؛ وأن الفلسفة المسيحية تبعاً لذلك ممكنة الوجود .

خصائص الفلسفة المسيحية

واحدة الفلسفة المسيحية خصائص نستطيع أن نجملها فيما يلي :

أولاً : أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل أو تسكمل العقل عن طريق الإيمان ؛ فهي تحاول ، إلى جانب إيمانها بالمعتقدات ، أن تعبر تعبيراً حقيقياً عن هذه المعتقدات . وهذا ما يجب أن يفهم من العبارة المشهورة : « أو من لأن عقل » .

ثانياً : أنها محدودة المشكلات التي تشغل بها . فهي تتناول فقط ما هو خاص بفكرة الغلاص أى تتناول الله وصفاته ، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله ، والطبيعة من حيث صلتها بالله . نعم إن المسيحية أو الفلسفة المسيحية لا تحرم على أصحابها أن يشغلوا بغير هذه المشاكل ، وإنما تعتبر الاشتغال بها مسألة ثانوية أو كما يقول القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس بونايفتورا إن الاشتغال بغير هذه المشاكل هو حب استطلاع مخز . فالفلسفة المسيحية إذن بمعناها الدقيق محدودة بهذه المشاكل . وإن رأينا رجلاً

مثل القديس توما يشتغل بغيرها فإننا نشاهد في الواقع أنه لم يأت بجديد في هذه المسائل الأخرى ، إنما ابتكاره الحقيقي هو في هذه المشاكل الدينية الفلسفية ، وإن كنا لانستطيع إنكار فضله بوصفه شارحاً ومختصاً لفلسفة أرسطو .

ثالثاً : وهذا الاعتبار الأخير هو الذي أدلى به القديس أوغسطين - وخلاصته أن الفيلسوف حينما يفلسف لا يمكن أن نفرق بين أجزاء في عقله مختلفة . فليس هناك رجل مسيحي أولاً ، يضاف إليه فيلسوف ، بل الفيلسوف يشتغل بالفلسفة بوصفه مسيحياً . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن نفرق بين الفيلسوف وبين المذهب الديني . ومن هنا ، فإن كل فيلسوف مسيحي لابد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية . ويحاول أن يوضح هذا الرأي بتفرقة بين ما يسميه الطبيعة وبين ما يسميه الحالة . فالأولى هي الماهية ، والثانية هي الممارسة . فإذا نظرنا إلى الفلسفة من حيث طبيعتها أي ماهيتها فهي الفلسفة - أي دون أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية - وإذا نظرنا من ناحية الحالة فالفلسفة لابد أن تكون متأثرة بالشخص الذي ينتجها . ولما كان الدين من مقومات الشخصية فلا بد أن تتأثر إذن بطبيعة الدين الذي يعتنقه الفيلسوف . ومن هنا فالمفكر المسيحي لابد أن يكون لفلسفته طابع خاص يميزها من غيرها ، وهذه تكون إذن الفلسفة المسيحية ، وهي عبارة عن نوع يدخل تحت جنس واحد هو الفلسفة .

فكرة الفلسفة المسيحية

إذا بحثنا في تطور الموقف الذي وقفته المسيحية من الفلسفة وجدنا أن هذا الموقف يظهر مبكراً كل التبكير . فنجده واضحاً عند القديس بولس حينما يقول في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس : المسيحية قد أتت معارضة لليهودية في نشدانها معجزة تشهد بتمجيد الله ، كما أنت أيضاً بنوع من الفضيحة

بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية باعتبار أنها كانت تطلب الحكمة ، وهذه الحكمة تقوم على الإرادة العاقلة المستقيمة ، أو على المعرفة العلمية الصحيحة . وهي من ناحية تعارض اليهودية في أن ما أنبت به المسيحية هو فسكرة الله الذي أصبح في صورة الإنسان ، ونزول الله إلى مرتبة الإنسان هو الفضيحة في نظر اليهودية . ومن جهة أخرى كانت المسيحية معارضة للحكمة ، ذلك لأنها تهيب بالأسرار وتقوم على المعجزات ، فهي عقيدة صرفة ، كما أنها لا تقوم على فسكرة الإرادة ، بل تعتمد كل الاعتماد على فكرة الخطيئة . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن نكفر عن الخطيئة إلا باللطف الإلهي .

هذا هو رأى القديس بولس في الفلسفة اليونانية وفي الديانة المسيحية . ولكننا نستطيع أن نستخرج من هذا الرأى أنه وإن كان قد حمل على الحكمة عند اليونان ، فذلك لأنه نظر إلى الحكمة على أنها المسيحية ، وعلى ذلك فهو يقول أيضاً بحكمة مسيحية ، أى أنه يقول بالحكمة بوجه عام ، إلا أنه ينظر إليها نظرة مخالفة للنظرة اليونانية كل المخالفة . فبينما الحكمة عند اليونانيين هي العلم وهي الفن ، نجد أن الحكمة عند القديس بولس هي الدين وحده . ولكن هذا الرأى الذى قال به القديس بولس . كان عقيدة فحسب ، ولم يكن رأياً مبرهنًا عليه . فكان لابد إذن للفلاسفة المسيحيين أن يجدوا ما يؤيد هذا الرأى .

وأول محاولة هي التي قام بها القديس يوستينوس Justin . فإن هذا الأخير يصف لنا في أحد كتبه كيف انتهى إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً . فيقول إنه بدأ دراسته مع فيلسوف رواقى ، ولكن هذا الفيلسوف الرواقى لم يستطع أن يرضى نزعتة ؛ لأن كلامه كان عملياً خالفاً ولم يكن يعنيه شيء فيما يتصل بالله وطبيعة الوجود . فاضطر يوستينوس أن يلجأ من بعد هذا إلى فيلسوف مشائى ، ولكن هذا لم يثرفى نفسه غير السكراهية ، لأنه بدأ بأن ألح عليه في تحديد ثمن الدروس أولاً فاضطر أن يترك هذا المشائى كذلك ويبحث عن

غيره . فلجأ في هذه المرة إلى فيثاغورى ، لم يشأ إلا أن يطرد تلميذه لأنه لم يكن يعرف مدخل الفلسفة ، يعنى بذلك العلوم الثلاثة الرياضية وهى : الحساب والموسيقى ، والفلك . وبعد هذا لجأ القديس يوستينوس Justin مرة رابعة إلى فيلسوف أفلوطينى ؛ فأعجب كل الإعجاب بما قاله له ، لأن الحديث عن الجواهر اللامادية قد أثار كثيراً من التشويق فى نفسه ، ثم إن الحديث عن الله فى الأفلوطينية قد استهواه ، حتى إنه ظن فى نفسه أنه بلغ مرتبة الفلسفة والحكمة العليا .
واسكن يوستينوس Justin قد لقي بعد ذلك رجلاً مسيحياً فسأله عما يعرفه قديمن منه يوستينوس أن ما عرفه من الأفلوطينية لم يكن حقيقة كاملة ، ووجد فى كلام ذلك المسيحى الحقيقة الكاملة ، فأمن بالمسيحية وقال : لهذا ، وعلى هذا النحو ، أنا فيلسوف .

فكان يوستينوس قد نظر إلى الأفلوطينية إذن بوصفها مذهباً ناقصاً ، وأنها ليست الحقيقة . ولما كان قد مر على المذاهب كلها تقريباً ولم يَرَ فيها الحقيقة الكاملة إلا فى المسيحية ، فقد حسب أن المسيحية هى الفلسفة الكاملة ولما كان قد شاهد ، من ناحية أخرى ، أن الفلاسفة قد قالوا بكل شيء ولم يجدوا حرجاً فى الإيمان بالمذاهب المتعارضة ، فقد بدا له أن كل مذهب يحتوى على جزء من الحقيقة الكلية التى تتمثل وحدها كاملة فى المسيحية . فتساءل لأن سبب إذن ، أو كيف تسنى لهؤلاء الفلاسفة أن يعرفوا جانباً من الحقيقة ، مع أن المسيحية لم تصل إليهم بعد ؟

هذه المشكلة قد تمثلت من قبل فى اليهودية ، وحلها فيلون Philon اليهودى حلاً بسيطاً ساذجاً حين قال : إن لليهودية والتوراة سابقة على المذاهب الفلسفية ، وإن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة عن التوراة ، أخذوها مشوهة وأساءوا إليها ففرقوا الحقيقة الواحدة إلى عدة مذاهب متضاربة . هذا هو الحل الذى قال به فيلون . وقد أخذ به الكثير من رجال الكنيسة ، كما أخذ

به الكثير من المؤلفين، إلا أنه قد بدا ساذجاً ، وكان لابد أن يوجد حل آخر أقرب إلى الحقيقة التاريخية .

ووجد فعلاً هذا الحل منذ البدء خصوصاً عند القديس بوسستينوس . فإن بذور الحل الجديد موجودة عند القديس « بولس » نفسه في الرسالة إلى أهل روما (إصحاح ١ ، آية ١٩ - ٢٠) يقول القديس بولس : إن قدرة الله ظاهرة في الوجود ، فليس لليونانيين إذن أى مبرر فى ألا يعترفوا بحقيقة الله . ومن ناحية أخرى فإن القانون الطبيعى هو إلهى ، وهذا القانون نفسه هو القانون الذى اتخذه اليونان . فإذا كانوا قد أخطأوا فى تطبيق هذا القانون فهم مذنبون . ومعنى هذا أن هناك أخلاقاً طبيعية تتفق والمسيحية ، ولو أن الوحي المسيحى لم يكن قد أتى بعد ، وكلام بولس فى هذا فيما يتصل بالقانون الأخلاقى ، نجده فى الرسالة نفسها (الإصحاح الثانى الآية ١٤ - ١٥) . وعلى هذا فإننا نشاهد أن القديس بولس قد اعترف لليونانيين بشيء من العقل الطبيعى الذى لا بد له أن يدرك حقيقة الله وقدرته ، والقانون الأخلاقى إذا ما استعمل بحق .

أما الحل للصحيح فقد قال به بوسستينوس ، وذلك أنه قال إن الافلاطونية الحديثة موجودة بأكلمها فى الآيات الأولى من « إنجيل يوحنا » فى هذا الإنجيل نجد « الكلمة » هى المسيح ، لأن « الكلمة » هى الله ، والمسيح هو الله . كما أننا نجد أيضاً أن « الكلمة » تلقى نورها على الإنسان لجرد ولادته ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها ، « فالكلمة » إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأتى فى صورة المسيح . وعن طريق نور هذه « الكلمة » ألقى النور فى الإنسان من قديم الزمان ، ولو أنه كان ضئيلاً ، لأن النور الكامل لم يظهر إلا بتجسد « الكلمة » فى المسيح ولهذا فإن ما قال به القدماء من أشياء صحيحة ، لابد أن يعد صادراً عن « الكلمة » . ولما كانت « الكلمة » هى المسيح فإن قالوا به جاء متفقاً مع المسيحية أو مسيحياً ، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحى

كما أنه كان من حق يوستينيوس Justin أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التي قالها فيه ارسيموس Erasmus : « سقراط أيها القديس ، ادع لنا ! » .

وتبعاً لهذا لا بد أن نعد الأشياء الخيرة أو الحقيقية التي ظهرت قبل نزول الوحي السماوي جزءاً من المسيحية . وعلى ذلك فالحقائق اليونانية هي حقائق مسيحية كذلك . ولهذا نفهم لماذا تسمى المسيحية فلسفة بالمعنى الكامل ، ولماذا أصبح القديس يوستينيوس Justin فيلسوفاً بمعنى الكلمة .

إلا أنه يلاحظ أنه لم يكن من شأن هذه النظرة أن ترفع من شأن الفلسفة فوق الإيمان ، بل النتيجة هي العكس ما دامت المسيحية قدمت الحقائق بشكل كامل . وليس ثمة حاجة إلى الفلسفة ما دامت المسية تغني عنها .
والمسيحية تمتاز من الفلسفة بميزات ثلاث :

١ — أن المسيحية عملية ، وهي تقدم لنا الناحية العملية . وهنا يجب أن نلاحظ أن الفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الناحية العملية بعكس الحال في فلسفة العصر الحديث . نقول إذا قارنا الفلسفة بالمسيحية وجدنا أن الغاية الإنسانية وهي « الخلاص » لا يمكن أن تتحقق إلا في المسيحية . وذلك لأن الحكمة اليونانية لا تقدم لنا غير مبادئ وقواعد ، ولكنها لا تقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل أو تطبيق هذه المعارف بالفعل . وفارق كبير بين العلم والقدرة : فالحكمة اليونانية تقدم علماً فحسب ، ولكن المسيحية تقدم علماً بوصفه قدرة ، وذلك خصوصاً عن طريق فكرة الخطيئة .

ولهذا فإننا لا نستطيع أن نعد أوغسطين قد رأى ما في الأفلوطينية من نقص من حيث خلوها من فكرة الخطيئة من ناحية ، وفكرة اللطف الإلهي Grâce divine من ناحية أخرى . فإذا قلنا بشيء من التطور الفكري بالنسبة إلى القديس أوغسطين ، وقلنا تبعاً لهذا إنه انتهى بالأفلوطينية ، فيجب علينا

قبل هذا أن نعد أنه كان مسيحياً في دور سابق مباشر؛ وأنه قد وجد في المسيحية الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية وطريقة تحقيق هذه الغاية . وهذا ظاهر في كتاب « الاعترافات » في الفصل السابع .

٢ — والخاصية الثانية التي امتازت بها المسيحية على الفلسفة ، هي أن الفلسفة عبارة عن مذاهب متفرقة متعارضة ؛ وإن كل مذهب يناقض المذهب الآخر ؛ وأنها إن اتفقت على شيء فذلك أنها مختلفة فيما بينها . أما المسيحية فتبدو وحدة واحدة حلت فيها المشاكل مرة واحدة وبطريقة واحدة .

وقد ضرب المتقدمون من رجال الكنيسة على هذه النغمة ؛ خصوصاً نغمة اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها ، ظهرت أولاً عند يوستينيوس Justin وظهرت ثانية عند تاتيانوس Tatien في كتابه « ضد اليونانيين » ثم عند أثيناغورس Athénagore وتأخذ هذه الحملة صورتها الكاملة عند لاكتانتيوس Lactance خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان واسع المعرفة بالمذاهب اليونانية وكثيراً ما خالط الفلاسفة فكان أعرف بهم ، ومن هنا كان أشد رجال الكنيسة حملة عليهم . وأقوال لاكتانتيوس في هذا أخذها من بعد أوغسطين وتوسع فيها ، خصوصاً في كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei .

وبنتهى لاكتانتيوس من هذا كله إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ؛ وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تكشف عن جزء من الحقيقة فحسب . فإذا أتيج لنا أن ننتخب فلسفة ، فنحن مضطرون في نهاية الأمر — مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية — إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل في كل فلسفة . وهذا المعيار هو الإيمان المسيحي . فهناك إذن رجل ملحد يبحث بطريق العقل فحسب ، عن الحقيقة ، فلا يصل إلا إلى جزء منها . وهناك رجل آخر يؤمن أولاً ؛ وعن طريق هذا الإيمان يستطيع التمييز بين الحق والباطل

في المذاهب ؛ ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق ويجمعها ، فيتكون له - إلى جانب الحقيقة الإيمانية - الحقيقة العقلية .

ومعنى هذا كله أن الإيمان أيضاً يحتاج إلى التعقل ؛ ولكن الإيمان سابق على التعقل . والتجربة الروحية التي عاها أوغسطين تؤكد ما ذهب إليه لا كاتانيوس . وذلك أن أوغسطين لا يبدأ بالفلسفة ، لكن بمذهب المانوية ؛ وهذا المذهب ، السابق على التعقل ، يدعى أنه مذهب عقلي خالص . وهو مذهب علمي لا يلجأ إلى الإيمان . لكن هذا المذهب - المانوية - لم يحقق لأوغسطين ما نشده ، بل أفضى به إلى الشك . فلما طالب باليقين من بعد لم يستطع أن يجد هذا اليقين قبل أن يؤمن بالمسيحية أولاً من أجل أن يتعقل . وتجربة أوغسطين الروحية يعبر عنها تعبيراً واضحاً في العنوان الذي وضعه لآخر كتبه « de utilitate credendi » فالإيمان تبعاً لهذا العنوان من مهمته أيضاً أن يفضى بنا إلى التعقل .

وأوغسطين قد وجد هذا من قبل في سفر « أشعيا » ، فقد ورد في هذا السفر Nisi credideritis non intelligetis أي : « إن لم تؤمن لن تفهم » . وهذه التجربة التي عاها أوغسطين هي بعينها التجربة التي مارسها أنسلم .

والمؤرخون يحسبون أن مذهب « أنسلم » يعبر أو هو الصورة المثلى للمذهب العقلي المسيحي . فنحن نشاهد خصوصاً في مقدمة كتابه Monologion أن تلاميذه قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتاً عقلياً . وعلى هذا يجب أن تكون المقدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى العقائد الإيمانية . ولكننا نلاحظ أن أنسلم لم يكن يقصد من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان ، فهو صاحب العبارة المشهورة التي أراد أن يجعلها عنواناً ثابتاً لكتابه Proslogion - : « الإيمان الذي ينشد التعقل » فهو لا يريد أن يتعقل لكي

يؤمن ؛ وإنما هو يؤمن لكي يتمقل . أى أن حقيقة الإيمان لا تظهر عن طريق العقل وإنما الإيمان هو الذى يظهر الحقيقة للعقل .

فهذا هو المعنى الذى يجب أن نستخلصه من العبارة : « الإيمان يتوج العقل » *Fides coronat intellectum* وهذا يجدر بنا أن نجد تحديداً أدق وأوضح لمعنى هذه العبارة ، لأنها قد أدت إلى تفسيرات خاطئة حيناً ومغرضة حيناً آخر . فأولا يجب ألا نفهم أن القديس أنسلم ، أو أن واحداً من الذين اتبعوا هذا القول ، قد قال بأن المعرفة الإيمانية أرقى من المعرفة العقلية . فكلهم على العكس من ذلك يقولون إن المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفة العقلية . وهم يقسمون مراتب المعرفة إلى ثلاث : أولا ابتداء من أدناها : المعرفة الإيمانية ، وفوقها المعرفة العقلية ، وفوقها رؤية الله وجهاً لوجه . وهذا ظاهر من العبارة التى قالها أنسلم^(١) :

Inter fidem et speciem intellectum quem in hac viat capimus esse medium intelligo.

« أقول إنه بين الإيمان ورؤية الله ، يقوم العقل - الذى لنا فى هذه الحياة - وسطاً بين الاثنين » .

ثانياً : إنه لا يقصد من هذا القول أن يبدأ الإنسان بمقدمات إيمانية لكي ينتهى إلى نتائج عقلية عن طريق البرهان العقلى ، لأن هذا تحصيل حاصل ، إذ المقدمات الإيمانية لا يمكن أن تنتج مطلقاً غير نتائج إيمانية ، فنحن ندور إذن فى دائرة الدين . وليس المقصود من هذا القول أن نبدأ من العقائد الإيمانية لكي ننتهى بالعقلية ؛ إنما يقصد أن الإنسان مادام مؤمناً فليس فيلسوفاً بعد ، وإن رأى أن من حقائق الدين ما يمكن أن يصبح حقيقة عقلية ،

(١) *De fide Trinitatis, praef. Patr. Lat. ,t. 158, Col. 61.*

واكتشف هذه الحقيقة العقلية بطريق العقل ، فإنه يكون فيلسوفاً . وإذا أخذ هذه الحقائق الإيمانية التي توافق العقل بطريق المسيحية ، فإنه يكون فيلسوفاً مسيحياً .

ومثل هذا يقال عن أى فيلسوف ينتسب إلى دين ما . فالفيلسوف الإسلامى قد يجد فى الإسلام ما يوافق العقل ، فيحاول أن يثبت ذلك عن طريق العقل . واصل هذا هو المعنى الحقيقى الذى يجب أن يستخرج من التقسيم عند المتكلمين — تقسيم صفات الله إلى عقلية وسمعية — وهذه السمعية هى الصفات التى لا يستطيع العقل أن يثبتها فيؤمن بها ، دون أن تُعقل — وأما الصفات العقلية فهى تُعقل بجانب أنها يؤمن بها .

هذه هى التجارب الأربعة المشهورة فى تاريخ الفلسفة المسيحية : تجربة يوستينوس ولا كتانتيوس وأوغسطين وأنسلم . وهذه التجربة بعينها تتكرر بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة الذين اعتنقوا المسيحية أو الذين لم يطرحوها بعد أن تفلسفوا . ومثال هؤلاء مبن دى بيران ، فقد انتهى فى آخر حياته بأن قال : « إن العقل يجب أن ينشد للعقل عن طريق الإيمان » .

القديس أوغسطين

فلسفة العصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهى تقريباً في القرن الرابع عشر . أما الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع فتسمى بفترة « الآباء » Age Patristique لأن التفكير في هذه الفترة كان مقتصرأ على آباء الكنيسة ، الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغارات العنيفة التي شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون ، أى الأفلاطونيون المحدثون ، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المجدثة ، إلى جانب إيمانه بالمسيحية ، أو من آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية المجدثة ، أو على العكس . ومن أشهر هؤلاء بوسيتيوس وكليمان الاسكندري وبازيليوس وأوريجينس وترتيانوس .

ولما كنا لا نريد أن ندرس إلا العصور الوسطى ، فلن نتحدث عن هؤلاء ولا عن هذا العصر بأكمله . وسنكتفى بدراسة شخصية كبيرة قوية ، لما كان لها من الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية ، ألا وهى القديس أوغسطين .

ليس القديس « أوغسطين » إذن من فلاسفة العصور الوسطى بل هو فيلسوف من فلاسفة عصر الآباء . ولد بمدينة « طاغشت » Tagaste في شمال أفريقيا في نوفمبر سنة ٣٥٤ . ودرس في مدرسة هذه المدينة أولاً ، وانتقل منها إلى المدارس الأخرى المشهورة في نوميديا ، وخاصة مدرسة قرطاجنة . ولقد كان أوغسطين مرهف الإحساس ، قوى العاطفة ، كثير التأثر ، جامعاً إلى جانب هذا بين ورع قوى ورغبة شديدة مُلحة في انتهاب الذات والأخذ بأكبر نصيب من الحياة . ولهذا كانت نفسه ميداناً لصراع كبير بين قطبين متقافرين ؛ ولم يستطع إلا في النهاية أن يوفق بين القطبين ، بأن قضى على أحدهما . والثقافات التي يمثلها متباينة متغايرة . فهناك أولاً ثقافة مسيحية ظاهرة

في النصوص الدينية ، ثم ثقافة يونانية . وقد أوغسطين في كليهما . وكانت هناك ثالثاً ثقافة فارسية سورية ، وهي الثقافة المانوية التي آمن بها القديس « أوغسطين » فترة طويلة من الزمان . وهناك رابعاً وأخيراً الثقافة اللاتينية التي ظهرت لديه مزاجاً فردياً ونظرة سياسية . وقد حاول الجمع بين هذه الثقافات كلها في نفسه .

أما الثقافة المسيحية فقد عرفها أولاً في سن متقدمة عن طريق القديس أمبروزيوس Ambroise وقد ظهرت له المسيحية أولاً بوصفها مذهباً في الخطيئة ، والحب ، واللاطف . وظهرت له ثانياً في شكل فكرة كلية ، هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم وستنتهي بملكوت الله . وظهرت له ثالثاً بحسبانها تصاعداً للإنسان الروحي homospiritualis من حيث أن المسيحية تضع قيماً متصاعدة في الحياة الإنسانية وتنتهي بالقيمة العليا - قيمة الإنسان في ملكوت الله - .

وأما الثقافة اليونانية فقد ظهرت له على شكل حكمة ، وعلى شكل تمقل . وقد أخذ القديس أوغسطين بهذا الجانب إلى حد كبير ؛ خصوصاً إذا لاحظنا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكيره وفي إيمانه .

وأما الثقافة السورية الشرقية ، فقد ظهرت له في صورة المانوية ، وهذا المذهب قد استهوى أوغسطين منذ البدء ، فحاول أن يثبت كل شيء عن طريق العقل فحسب ، وحاول أن يأخذ عنه بعض الأفكار مثل فكرة الشر ، وفكرة نشأة العالم

وظهرت له الحضارة الرومانية من حيث هي فكرة الامبراطورية . وقد تأثر أيضاً بهذه الثقافة اللاتينية لأنه كان ينشد ما يسمونه باسم السلم الروماني . بدأ أوغسطين حياة الطالب في قرطاجنة وابتدأ دراسة الفلسفة سنة ٣٧٣ بقراءة

كتاب تششرون اسمه Hortensius ؛ فكان هذا الكتاب أول دافع له على التفكير ؛ وأول موقف للروح الفلسفية عنده .

وحينئذ بدأ يسائل نفسه : ما الحقيقة ؟ وما السبيل إليها ؟ أى ما هو المنهج الذى يجب أن نسير عليه لكي نكتشفها ؟ ومن ناحية أخرى شغلته مشكلة الشر وأصله فى الوجود . حينئذ قام الفيلسوف يبحث فى المسائل الفلسفية دون التمسك بواحد منها ، وبدأ بالكتب المقدسة فلم يجد فيها الكفاية ، فأنصرف إلى المانوية لأنه رأى أن هذا الدين يتحدث عن الحقيقة ويجعل الغاية من الوجود اكتشاف الحقيقة .

ومن ناحية أخرى بدا له هذا المذهب عقلياً ، لأنه يدعو إلى الحقيقة عن طريق العقل ، بصرف النظر عن كل سلطة كتابية أو دينية . ثم هذا المذهب قد أرضى النزعة الحسية عهد « أوغسطين » فقد كان حسياً مادياً ، وقد أراد أن يبرر هذه النزعة ؛ فوجد أن المانوية تؤمن بالمادة وتقول بأن فى الوجود أصليين : النور ، والظلمة . وأن كلا الأصلين حقيقى ؛ وأن من طبيعة الوجود أن توجد الظلمة إلى جانب النور . فالشر عنصر أصلي فى طبيعة الحياة الإنسانية . لهذا وجد أوغسطين ما يبرر النزعة إلى الشر — وهى موجودة عنده — بمعنى الانصراف إلى الذات الحسية . أما من الناحية الخارجية فبعد أن أتم عهد الطلب ، بدأ فأقام مدرسة للخطابة فى قرطاجنة . كان أستاذاً فى هذه المدرسة ، وعنى بدراسة العلوم الرياضية ، خصوصاً الحساب والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ، وهى التى أوصى بها الفينثاغوريون .

هذه العلوم الرياضية قد وجهت فسكر القديس أوغسطين توجيهاً جديداً ، وذلك أنه رأى فى العلوم الرياضية وضوحاً لم يجد من قبل فى أى علم عني بدراسته . فوجد أن علم الفلك العلمى يقدم حقائق يقينية مختلفة كل الاختلاف

عن الحقائق التي تقدمها الماثوية : ومن هنا شك في الماثوية ، فأصبحت الحالة التي يعانيها هي حالة الشك المطلق . . كذلك قال إن فلسفة الأكاديمية هي الحقيقية ، وليس على الإنسان إلا أن يشك .

وبهذا انتهى عهد الطالب ، وابتدأ عهد التنقل والرحلات . فرحل من وطنه في إفريقية إلى روما سنة ٣٨٣ وفتح هناك مدرسة للخطابة أيضاً ، ولم يستمر طويلاً في روما ؛ بل غادرها إلى ميلانو بعد سنة ؛ وافتتح هناك مدرسة للخطابة أيضاً .

قلنا إن روح الشك كانت روح « أوغسطين » حين مغادرة وطنه إلى روما ؛ ولكن هذا الشك لم يكن يتفق مع طبيعته من حيث إنها طبيعة إيجابية ، تنشأ الحقيقة بأي ثمن . ولذلك عزم على أن يخرج من الشك ، خصوصاً وأنه قد رأى علوماً يقينية ، من شأنها أن تقدم له المنهج الذي يجب أن يسير عليه . لقد كان في هذه الفترة يقول إن المعارف الحسية لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة الحقيقة ، وذلك راجع إلى الحجج التي أدلى بها الشكاك وعلى رأسهم أجريبا Agrippa ضد معطيات الحس وضد التذكر إلى آخره ^(١) .

فحينما أراد أن ينشد الحقيقة كان عليه أن يلجأ إلى مصدر غير الحس ، وهو الوجدان Intuition أي المعرفة الصادرة عن الروح مباشرة . وحينئذ كان يعمل فيه عاملان من أجل إحداث التطور : أولها المسيحية . ولم يكن اشتغال أوغسطين بالمسيحية جديداً ؛ بل تعلم مبادئها من قبل على يد أمه ، واستمر في دراستها ثم غادرها إلى الماثوية ، ولكنه عاد إليها من جديد وبثأثير خطب القديس أمبروزيوس . نقول إنه بدأ يؤمن بالمسيحية ؛ وحقائق الدين التي كان يرفضها من قبل - بدأ يؤمن بأن كثيراً منها يمكن أن يتفق مع العقل ، وأن هذه الحقائق جذيرة بأن يؤمن بها ولو لم يستطع العقل إثباتها .

(١) راجع كتابنا : « خريف الفكر اليوناني » .

والخطوة الثانية أنه قرأ كتب الأفلاطونية المحدثنة ، وهو يتحدث عنها حديثاً كله الإعجاب ؛ ولكنه لا يذكر لنا أسماء الذين أثاروا عاطفة الإعجاب عنده . وليس من شك في أنه يشير إلى أفلوطين ، وهو الذى جعله يعجب كل الإعجاب بالأفلاطونية المحدثنة .

أما كتب أفلاطون نفسه فلم يكن قرأ منها إبان ذلك العهد غير محاوره « مينون » . والعامل الأساسى الذى جعله يعجب بالأفلاطونية المحدثنة ، وجود نزعة عقلية فيها . ثم إنه رأى الأفلاطونية المحدثنة تتفق تماماً مع العقائد المسيحية . وقد رأى خصوصاً فيما يتعلق بفكرة « اللوغوس » أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها ؛ وكذلك مع فكرة الدور . ولهذا كان عليه أن يؤمن بالأفلاطونية المحدثنة باعتبارها صورة عقلية للحقائق الإيمانية . وظهر هذا التطور من الناحية الخارجية سنة ٣٨٦ حينما عاد بعد انتهاء الدراسة إلى بلده كسكيا كم Cassiciacum .

وهنا في هذه المدينة قضى القديس ليالى عدة مفكراً في التطور الجديد الذى يجب أن يمر به وعزم على أن يخطو الخطوة الأخيرة ، وأن يقتصرف كلية عن هذا العهد المسافى خصوصاً من الناحية الفلسفية . وكانت هذه الفترة القصيرة ، التى قضاها في مدينته ، خصبة من ناحية الإنتاج ، فكتب أربعة كتب رئيسية من نوفمبر سنة ٣٨٦ إلى يناير سنة ٣٨٧ . وهذه الكتب هي أولاً « ضد الأكاديميين Contra academicos » ؛ ثم « في الحياة السعيدة » De beata vta ؛ وكتاب « في النظام de ordine » وأخيراً كتاب « مناجيات Soliloquia » .

وظاهر من هذه الكتب أنها تمثل طوراً جديداً في حياة أوغسطين الروحية . في هذا الطور انتقل إلى الإيمان بالحقيقة كما سئى ذلك فيما بعد حين نتكلم عن الحقيقة عنده .

وفي مطلع العام الجديد رجع إلى ميلانو مرة أخرى . وهنا لم يكن عليه إلا أن يخطو الخطوة الأخيرة الرسمية فتناول التعميد على يد القديس أمبروزيوس Ambroise في ٢٤ أبريل سنة ٣٨٧ . وبعد ذلك بدأ يصبح رجل دين بالمعنى المحدد . واستمر أيضاً ، في الفترة ما بين أوائل العام حتى التعميد ، يكتب كتباً مختلفة ، فيها النزعة الدينية غالبية . ومن أهم ما كتبه في تلك الفترة كتابه « الدين الحقيقي » *de vera Religione* ثم *de ecclesiae Catholicae* « في الكنيسة الكاثوليكية » . وفي سنة ٣٩١ أصبح قسيساً . وفي سنة ٣٩٥ أصبح أسقفاً . ودعى بعد ذلك إلى مدينة هيون (بون) في شمال أفريقية بالقرب من قرطاجنة . وحينئذ كان عليه في منصبه الجديد أن يتخذ سبيلاً غير السبيل الفلسفي الخالص . وهو فعلاً أنتم في ميلانو مذهب الفلسفي كله تقريباً .

أما المذهب الجديد فكان يتطلب منه أن يدافع عن المسيحية ضد المهرطقة ، وضد الفلاسفة من جهة أخرى . ومع ذلك فإن الكتب الجديدة التي كتبها في هذه الفترة أهمها كتاب « التثليث » *De trinitate* وكتاب « مدينة الله » *de Civitate Dei* . والكتاب الأخير قد كتب فيما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ ، وفيه يتحدث عن الفلسفة ، وقال إن المسيحية هي الفلسفة الحقيقية ؛ ونظر نظرة جديدة إلى تطور تاريخ الفلسفة ، هي التي عرضناها في « ربيع الفكر اليوناني » فكأنه لم يحمل على الفلاسفة باعتبارهم كذلك ؛ ولكنه حل عليهم لأنهم لا يمثلون المسيحية في ثوب أفلاطوني محدث .

إنما بدأ صراع القديس في هذا الميدان الجديد أولاً مع هؤلاء الذين آمن بهم من قبل (المانوية) ؛ وثانياً مع أصحاب البدع الجديدة التي أقامها دونات Donat ، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم المتابعين الحقيقيين للرسول . واستمر القديس أوغسطين على هذا النحو حتى توفي في ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠ م . من هذا كله نشاهد أن تطوره قد سار من النزعة الحسية المادية إلى النزعة

العقلية الأفلاطونية الحديثة ، أى من الفلسفة الخالصة التى لا تعرف الإيمان ، إلى الفلسفة المؤمنة ، أى التى تقوم على الإيمان . ولهذا يمكن أن يعد ممثلاً لنوع جديد من الأفلاطونية يمكن أن يسمى « الأفلاطونية الأوغسطينية » . وسنرى أن فلسفته أفلاطونية خالصة .

وقد ظل بعيداً عن التأثير بالمدارس المشائية ، وبأرسطو كل البعد . لأن فكر أرسطو لم يكن بلائم مزاجه ، وكان تفكير أرسطو يقوم على الواقع ، ولا يؤمن - ولو ظاهرياً فقط - بالحقائق العلوية التى تعد الأساس الذى يقوم عليه بناء المسيحية المذهبي .

ورأى أوغسطين فى الصلة بين العقل والنقل ، بين العلم والإيمان ، قد تحدثنا عنه من قبل . وهو يتلخص فى الصيغ الثلاث الرئيسية التى يقول بها وهى : أولاً : أن العقل يسبق الإيمان *Ratio antecedit fidem* وأن الإيمان يسبق العقل ؛ وأن الإيمان *Credo ut intelligam* للعقل . فالعقل يسبق الإيمان من حيث أن العقل هو الذى يبين قيمة الحقائق الإيمانية ، من ناحية وجوب الاعتقاد بها ، أو عدم وجوبه . ولكن الإيمان يسبق العقل ، لأن الإيمان يجب أن يتقدم العقل لكي يتعقله .

وثالثاً : يجب أن يكون الإيمان متجهاً نحو التعقل ، فلا يكون إيماناً ساذجاً ، بل إيماناً عقلياً . لأن الإيمان فى درجة أقل بكثير من التعقل ، ولا بد للإنسان إذن أن يرتفع عن مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة التعقل . وسنرى ذلك واضحاً عند الكلام على مشكلة الحقيقة .

مشكلة المعرفة

عنى أوغسطين بمشكلة المعرفة عناية خاصة ؛ ونظر إليها نظرة خاصة أيضاً . فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كما ظهرت لليونانيين ، بل ظهرت له على صورة مشكلة حيية ، ودفع ثمنها من حياته نفسها . وكان عليه أن يعنى بهذه المشكلة ، لأن البحث عن الحقيقة يقتضى أولاً : أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة . ولهذا كان أوغسطين من هذه الفاحية شبيهاً بكل الشبه بفلاسفة العصر الحديث ، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث فى « إمكان الحقيقة » . فأول كتاب فلسفى كتبه القديس هو ضد الأكاديميين ، أى ضد الشك . فدارضهم أولاً فى تقدم المعرفة الحسية حين قالوا إن الحواس خداعة ، وإن أحوال الأحلام والهلوسة تقتضى منا ألا نثق بكل ما يظهره الحس أمامنا . ولكنه وجد أيضاً أن هذا البحث يقتضى أن نعرف أولاً منهج البحث ، أى الطريق الذى نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق . وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين ، وهو طريق الوجدان Intuition أى المعرفة المباشرة العيانية . فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات . وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذى يثبت به إمكان هذه الحقيقة ، وثانياً الطريق الموصل إلى هذه الحقيقة .

وهذه هى النقطة الأرخيميدية التى كانت نقطة البدء فى تفكير « ديكارت » ؛ التى اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة . فهو قد بدأ كأوغسطين بالفكر لى يصل إلى الوجود . ومن هنا تظهر أهمية « أوغسطين » على الأقل .

بدأ « أوغسطين » الشك فقال : إن الناس مختلفون فى الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والإرادة ، والحكم . أهى تنسب إلى الهواء أم إلى النار أم إلى الدم ؟

ولكن هؤلاء جميعاً متفقون على أنهم يشكون . فهناك إذن حقيقة يقينية : هي الشك . وهذه الحقيقة تقتضى أيضاً حقائق أخرى مرتبطة بها : وهي الحياة ، والتذكر ، والعلم ، والحكم ، والإرادة .

وذلك لأن الذى يشك يحيا ، والذى يشك يعلم أنه يشك ؛ والذى يشك يريد اليقين ، والذى يشك يتذكر ما يشك فيه ؛ والذى يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقينياً . ومعنى هذا كله أن الشك أولاً موجود ، وهو حقيقة . وثانياً أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك ، هي أيضاً حقائق يقينية ، ومعنى هذا أننا قد وصلنا إلى إثبات وجود حقائق يقينية . ولكن هذه الحقائق معناها أيضاً ، أن هناك ذاتاً هي التى تشك ، وهى التى تقوم بكل هذه العمليات النفسية . ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات .

ولكن عن أى طريق استطعنا أن نقول إن هذه الأشياء حقيقة ؟ الطريق هو المعرفة المباشرة (الوجدان) وذلك لأننا فى الحالات الأخرى ، أى فى المعرفة الحسية ، لا نتصل بالحقائق مباشرة . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حينئذ حضورها فى النفس مباشرة . بل كل ما يقدم الحس هو صور أخرى للحقائق الأصلية . أما هذه الحقائق التى عرفنا أنها يقينية ، فاليقين قد جاءنا بإزائها لأن هذه الحقائق حاضرة مباشرة أمام النفس ، وتذكر عن طريق البين والوجدان . ولهذا فإن مقياس الحقائق يكون حضورها فى النفس مباشرة . إلا أن مشكلة المعرفة لم تحل بهذا ؛ لأن كل ما استطعت أن أصل إليه هو أننى عرفت ذاتى والحقائق الخاصة بها . أما ما عدا هذه الذات من الذوات الأخرى والأشياء الخارجية ، فلم أستطع أن أعرفها بعد . ولهذا فلسكى ينتقل الإنسان من العالم الذاتى إلى العالم الخارجى ، لا بد أن يبحث عن طريق آخر . وهذا تظهر

الأفلاطونية المحدثه مرة أخرى ؛ ففراء بفرق بين عالين : العالم الحسى ،
والعالم العقلى .

والقديس أوغسطين لم يقل بما قال به الشكاك : إن العالم الحسى باطل ؛
بل قال بأن له حقيقة ووجوداً ، وأعطى له كل ما له من قيمة فى اكتشاف
المعرفة . إلا أنه قال إن العالم الحسى غير كاف ؛ لأن المعرفة الحسية تؤدى فقط
إلى الإيمان لا إلى العلم . وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين ، سواء
المحدثون والقديماء .

أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهى معرفة الحقائق الأزلية الأبدية . وهذه
الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها فى النفس الإنسانية . وبستطيع
الإنسان أن يصل إليها عن الطريق عينها التى تؤدى إلى إثبات الحقيقة والذات .
هذه الحقائق الأزلية ، هى حقائق العلم وهى حقائق المنطق والعلوم الحرة
والرياضة . وقد رأينا من قبل كيف أن الحقائق الرياضية هى التى أدته إلى الشك
فى الماثوية ، وهى الآن ستقدم له المقياس الحقيقى للمعرفة . وهذه الحقائق الأزلية
الأبدية لا يمكن أن تستخلص من الحس ، لأنها مفترقة عنه . وفى هذا يقول :
لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يكون ؛ ولكنى لم أستطع إدراك
خطوط كالمهندسة من الأشياء الحسية . فهو يقول كما قال أفلاطون إن الحسيات
ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية ، وهى تنزع نحو الكمال المتحقق
فى الحقائق الأبدية . ولكن هل معنى هذا أن المعرفة الحسية مختلفة تماماً عن
معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ؟ وهل هناك هوة بين العالمين ؟ الواقع أن الجواب
هنا يشابه أيضاً ما قال به أفلاطون من أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث
يجعل النفس تدخل فى ذاتها لى تكشف الحقائق الكامنة فيها . وهذه
الحقائق هى المقياس الذى نقيس به ما ندركه . فمن ناحية : الحس ضرورى

لأنه يبحث على إدراك الحقائق الأبدية ، وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس لأنها المقياس الذى به نعرف حقيقة المعارف الحسية .

ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية ، أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ، متضامتان مما فى الإدراك ؛ ولا غنى بالواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد .

وهنا نعرضنا مشكلة أخرى ، وهى الاتفاق الذى نراه فى الحقائق الأزلية باعتبارها مشتركة بين جميع الأفراد . فهى حقائق مشتركة . فمن أين جاء هذا الاشتراك ؟ هنا يفرق أوغسطين بين نوعين من الوقائع : الوقائع النفسية ، والوقائع المنطقية أو الميتافيزيقية . فمن الناحية النفسية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد . أما من الناحية الثانية — المنطقية — فإن موضوع الإدراك واحد . والحقائق تبعاً لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد ، ولا لموامل الزمان .

من أين أتت هذه الحقائق الأبدية التى نجدتها فى نفوسنا ؟ أين كانت هذه الحقائق موجودة فى الذات ، فإنها ليست موضوع الذات ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يحتوى أكثر من علته ، ولا أن يساوى علته . ولما كانت النفس فانية ، فلا يمكن أن تسكون علة الحقائق الموجودة بها ؛ بل لابد أن يكون ثم مصدر آخر هو الذى يضع هذه الحقائق فى الذات .

والآن ، ما هو مصدر هذه الحقائق ؟ لابد أن نبحث عن مصدرها تبعاً للمبدأ الذى قلناه . وهو أن المعلول لا يحتوى على أكثر من علته . وهنا يستعين أوغسطين بأفلاطونيته المحدثه فيلجأ إلى نظرية الإشراق ، أو الإشعاع . فيقول إن هناك نوراً أزلياً أبدياً هو الشمس الذى نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق . وهذه الحقائق الموجودة فى النفس هى فيض من النور الأول ، وهو الله . أو بعبارة أخرى هو Logos أو « كلمة » الله . وهذا يتفق تماماً مع مستهل

« الإنجيل » الرابع . ولهذا وجد أوغسطين أن الاتفاق تام بين الأفلاطونية الحديثة وبين المسيحية .

فالحقائق الموجودة في النفس هي إذن من قبض الله ، وهي تؤكد وجود شيء هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله . وهنا نرى الشبه كبيراً جداً بين ديكارت وبين أوغسطين . فالأول وصل إلى الذات عن طريق الحقائق التي رآها مودعة في الذات . وكذلك فعل أوغسطين . وديكارت جعل الضمان لهذه الحقائق هو الله ، وكذلك فعل أوغسطين .

مشكلة الله

رأينا في عرضنا لمشكلة المعرفة أننا قد وصلنا إلى الله عن طريق وجود الحقائق الأزلية الأبدية في الذات . ولنعرض هذا الآن عرضاً أكثر إيضاحاً وتفصيلاً .

فنقول إن الذات تكشف أن هناك حقائق ، وهذه الحقائق علتها لا بد أن تكون من جنسها ، فهناك إذن موجود أزلي أبدي ؛ وهذا الموجود هو الله . والوجود والماهية شيء واحد . ولهذا فإن الماهية التي نتصورها لله في نفوسنا تقتضي الوجود . ففكرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضاً . فالله إذن موجود . هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين .

أما البرهان الثاني على وجود الله ، عند أوغسطين ، فهو أن التغير في الوجود يتم بأن يتخذ الشيء صورة مضادة له ؛ وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يعطيها لنفسه . لأن هذا مستحيل ؛ وإلا لما كان في حاجة لأن يعطي نفسه ما هو موجود فيها من قبل . فإعطاؤه الصورة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجد للصورة . ومعنى هذا أن هناك علّة أو خالقاً هو الذي يهب الصورة ؛ وهذه العلّة باعتبارها واهبة هي الله .

والبرهان الثالث على وجود الله يشبه البرهان الغائي المعروف . وفيه نجد أوغسطين يقول إن في الوجود نظاماً وجمالاً . وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلا عن موجد فنان هو الله .

وبعد أن أثبت وجود الله ، بقى عليه أن يثبت صفاته . وهنا يقول أولاً إن الله لا يمكن أن يدرك أو يوصف ، لأنه فوق الوصف والكلام . وكل تشبيه بينه وبين الإنسان - باطل . فقد نستطيع أن نضيف إلى الله صفات معينة يتفق فيها معه الإنسان . إلا أن هذه الصفات يجب أن تنزهه عن التشابه مع الإنسان . وهذه الصفات ليست شيئاً يضاف إلى الذات بل هي عين الذات . ويعتبر من الكفر أن تقول إن الله غير الحقائق الأزلية ، لأن هذه الحقائق الأزلية الأبدية هي صفات الله ، وليست زائدة عليه .

والوصف الذي نستطيع أن نصف الله به هو : الوجود . والوجود بالمعنى الأفلاطوني هو الشيء الحقيقي الذي يمكن أن يتصف به الله : ويهيب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر «التكوين» وهي Ego sum qui sum «أوهيه الذي أوهيه» فالصفة الأولى إذن هي الوجود الخالص بأكمل معاني الكلمة - ولما كان الله أزلياً أبدياً ، ولما كان وجوداً خالصاً ، فهو علم . وعلم الله ليس حادثاً ولا متعلقاً بحادثة دون أخرى ، وليس يتم بالانتقال من فكرة إلى فكرة . وليس علماً لما حدث فيه ، بل علم لما حدث ، ولما هو حادث ، ولما سيحدث ، كلها دفعة واحدة ، وفي حضرة الإله مرة واحدة .

والأشياء توجد لأن الله يعلمها ؛ ولا يعلمها الله لأنها توجد : فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث هي معلومة عند الله .

وتضاف إلى صفة العلم صفتان أخريان هما صفتا الإرادة والقوة : فالله يريد ، وإرادته ممتدة إلى كل شيء . وهذه الإرادة ليست اختياراً مرتبطاً بوقت أو بمكان ؛ بل هي إرادة واحدة تتعلق بها الأشياء مرة واحدة . والله يفعل ما يريد . فالإرادة والقوة متساويتان . وسيظهر هذا في الكلام عن مشكلة العالم .

مشكلة العالم

إن مشكلة العالم عند أوغسطين متصلة اتصالاً وثيقاً بمشكلة الله . وبكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه في مشكلة الله ، من حيث أن ذلك العالم مخلوق لله . في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصاً ، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي نجدتها في « طيماوس » . وكذلك نجد إلى جانبها ، خصوصاً فيما يتصل بتطور العالم ، تأثير الروافيين ظاهراً .

فالقديس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية ، كما هي نظرة أفلاطون في « طيماوس » ، كما هي نظرة الفيثاغوريين من قبل . وذلك لأن العالم في نظره منتظم متناسب الأجزاء ، يسوده الانسجام ، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة . فهو يقوم على العدد لأننا نعد الأشياء ؛ وعلى القياس لأننا نقيس الأشياء ؛ ويقوم على الحجم أو الثقل لأننا نزن الأشياء . والقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضى . والخلاصة أن بالعالم انسجاماً تاماً .

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القديس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والهيولى . إلا أنه لم يفهمها على النحو الأرسطى ، وإنما فهمها على نحو أفلاطوني وأفلوطيني — أفلاطوني كما ظهر في « طيماوس » من أن الهيولى لا تسكاد تسكون شيئاً ، وليست الهيولى غير الصورة عارية عن

الكم . وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة ، وجب علينا أن نجردها من الصورة . وعلى هذا النحو — وحده — يمكن أن نفهمها ؛ وبدونه لا يمكن تصورها . فتصورنا لها إذن سلبى خالص من حيث أن الميولى سلب للصورة . وعن الأفلاطونية المحدثة أخذ أوغسطين فكرة التفرقة بين الميولى الجسمية والميولى الروحانية — إن صح هذا التعبير — . فالميولى الجسمية هي الميولى الخاصة بالكائنات غير الحية . إلا أنه لا يمكن أن نفهم من هذا أن أوغسطين ينكر وجود المادة ، ويعتبرها عدما ، كما قال أفلاطون . وإنما يقول إن لها وجوداً ، على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة . وعلى هذا فالميولى مبدأ للوجود ، وليست وجوداً حقيقياً . ولهذا نراه يفتها بأنها وشك الوجود ، أى أنها ليست الوجود الحقيقى .

وحيثما ينتقل أوغسطين من بيان طبيعة الموجودات إلى بيان نشأتها ، يرى أن هناك مذهبين : ١ — مذهب يقول إن الوجود أصله عنصر مادي . ٢ — وآخر يقول إن أصل الوجود جوهر عقلى . وكان طبيعياً من حيث أن القديس أوغسطين أفلاطونى أن يقول القول الثانى فيعتبر أن علة الأشياء مبدأ عقلى . فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة . إلا أنه لا يستطيع — إن كان يريد أن يظل مسيحياً — أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل إن الميولى قد وجدت مع الصانع ، ولم تكن من خلقه . لقد كان عليه أن يفكر هذا ويقول بأن الميولى من خلق الصانع ، أو الله . فالله هو الموجد الخالق من العدم للميولى . ووجود الله وجود مختلف كل الاختلاف عن الميولى والكائنات الفانية . وجود الله هو وجود بذاته *Esse per se* ؛ بينما الأشياء وجودها بغيرها . وعلى هذا فهى مختلفة فى وجودها عن وجود الله تماماً .

فكان القديس « أوغسطين » إذن يقول بمبدأ الخلق — وكان طبيعياً أن

يقول بهذا مادام فيلسوفاً مسيحياً . ثم يستمر في بيان خلق العالم — من حيث ضرورة الوجود — فيقول بأن هذا الوجود ليس ضرورياً ، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولاً راجع إلى خيرية الله ؛ ثم إلى إرادته ؛ ثم إلى عقله . فالعالم لم يوجد تبعاً لضرورة قاهرة ؛ وإنما وجد لأن الله خير ، والخير لا يفعل إلا الخير ؛ والوجود خيرٌ من العدم ؛ ولهذا أوجد العالم . فالعالم ، من حيث وجوده ، فيفيض من خيره .

وإذا تحدثنا عن الضرورة فلا يمكن أن ننسبها إلى الله ، من حيث إيجاد العالم فحسب ؛ وإنما من حيث إنه أوجد العالم بإرادته . فإذا قلنا لماذا خلق الله العالم ؟ أجبتنا : لأنه أراد ذلك quia voluit وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلاً ، خصوصاً أن في العالم نظاماً . فمن الضروري وصفه بالعقل ، إلى جانب وصفه بالإرادة . فالله كالقنان يرتب الأشياء حسب الغاية التي ينشدها . فإذا كنا نفترض في القنان أنه عاقل وهو يصنع الأشياء ، فلا بد لنا بالأولى أن نصف الله في خلقه بالكون بأنه عاقل .

فالعالم إذن فيفيض من خير الله ؛ ودليل على إرادة الله ؛ ومرتب حسب عقل الله . إلا أننا هنا لم نصل إلا إلى خلق الكون فحسب . فكيف نستطيع أن نفسر خلق الأشياء باستمرار ؟ إن فعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد ، أى أن الله خلق الكون مرة واحدة ، ولا يخلقه باستمرار . فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأة الأشياء ووجودها ؟

هنا يرجع أوغسطين إلى مذهب الرواقيين في العال البذرية Rationes Seminales . ويتلخص هذا المذهب في القول بأن الأشياء كانت في البدء في حالة كون على شكل بذور ؛ وهذه تنمو من بعد فتكون الأشياء . وتبعاً لهذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذي هو واحد كان يتمثل في فعل خلق البذور التي تنشأ جميع الأشياء عنها . ومن هنا نستطيع أن نوفق بين القول بأن فعل الخلق

واحد ، وبين القول بأن الأشياء تنمو باستمرار . فالأشياء تنمو من البذرة وهذه وجدت مرة واحدة ؛ وكانت محتوية بالقوة على جميع التطورات حتى تصبح شجرة . وعلى هذا الأساس استطاع « أوغسطين » أن يقول بفكرة التطور ؛ وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة إن فعل الخلق واحد .

ولكن ماهو هذا الفعل ؟ هو أولا خلق المادة غير المصورة *Materia informis* . وفي هذا الفعل نفسه وجدت الصورة ، واتحدت بالهيولى . وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول . والآن لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لا وجود له إلا باعتبار الأشياء المخلوقة . وبمثل التعريف الذي عرف به أفلاطون الزمان قال أوغسطين إن الزمان صورة الأبدية ، والزمان لا وجود له بوصفه أزلياً أبدياً ، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء . وهذا طبيعي لأن المسيحية تقول بخلق الزمان . فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق . ولسكن يلاحظ مع هذا أن حفظ الخلق لا يتم إلا بفعل مستمر من الله . فالأشياء التي خلقت لتحفظ لأبد لها من شيء يحفظها ؛ وهذا هو فعل الله . ولولاه لغابت الأشياء . وهذا طبيعي لأن وجود الأشياء مستمد من وجود الله . ولو توقف الفيض الإلهي لصارت عدماً . وهذه الفظية هي التي سيقول بها ديكارت .

مشكلة النفس

كانت عناية القديس أوغسطين بمشكلة النفس مرتبطة كل الارتباط بمشكلة الله والوجود . ومن هنا نرى أن كل شيء كان يدور حول فكرة الله : ذلك أن نقطة البدء عند أوغسطين ، كانت معرفة ذاته ، ومن هذه المعرفة استخلص كل الحقائق التالية . والمشاكل التي عاجلها إنما عاجلها بعد أن وضع نظريته في النفس . إن النفس جوهر غير مادي خالد . ولإثبات ذلك قال

إن الإنسان لا يدرك ذاته ، إلا إذا فكر ؛ وهذا يؤدي عن طريق الذاكرة إلى إثبات وجود الذات . لأن الذاكرة هي التي تؤكد لنا دوام الذات . وترجع أحوال النفس إلى مصدر واحد هو الذات . ومعرفة الذات تقودنا حتما إلى إثبات أنها جوهر ، لأننا إذا أبعدها عن الذات كل ما ليس متصلا اتصالا جوهريا بالذات ، أى إذا أرجعنا الذات إلى اللذة والإرادة والحياة ، فإننا نجد أنها غير مادية ، بل هي أشياء روحية . وعلى ذلك فجوهر النفس روحانى .

(أ) مشكلة خلود النفس : رأى أوغسطين أن أقوال السابقين ليست

كافية . وخير ما رآه قول أفلاطون في « مينون » . ويلاحظ أن البرهان الذى أدلى به أوغسطين على خلود النفس هو أن الحقائق الأبدية أبدية ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى هذه الحقائق الأبدية لا يمكن أن تنفصل عن النفس . وعلى ذلك فالنفس أبدية ، كأبدية الحقائق الموجودة بها . إلا أننا نراه فى آخر حياته لا يتحدث عن خلود النفس بنفس اليقين الذى يتحدث به فى مطلع شبابه . بل نراه فى كتابه *de immortalitate animae* يقول بأن البرهان على خلود النفس من الناحية العقلية ليس برهانا يقيناً ككل اليقين ؛ ومن هنا يقيم برهانه على أساس الإيمان والمسيحية .

ومشكلة أخرى هي : كيف وجدت النفس والروح ؟

(ب) النفس والروح : الآراء فى هذه المشكلة ترجع إلى ثلاثة :

فالرأى الأول يقول إن الروح تأتي للولد عن طريق الأب بالوراثة .

والرأى الثانى يقول إن الروح تخلق خلقاً من جديد .

والرأى الثالث والأخير يقول إن الأرواح أزلية ، وهذا الرأى هو رأى أفلاطون . ولم يستطع أوغسطين أن يأخذ به ؛ لكنه ترجح بين الرأيين

الأولين . كما أن فكرة الخطيئة في المسيحية كانت تميل به إلى الأخذ بالأول لأنه لا يمكن أن يفسرها ؛ لأن الخطيئة مفروض فيها أنها تُورثت من آدم إلى جميع الأبناء في جميع الأجيال .

تأتى بعد ذلك مسألة أخرى ، هي مسألة الصلة بين النفس والجسم .

(ح) الصلة بين النفس والجسم : وهنا نشاهد أن « أوغسطين » كان أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الارسططالية ؛ ولو أنه قال مرة بما قال به أرسطو من أن النفس صورة الجسم ، لكن رأيه الخالص كان الفصل التام بين الجسم والروح . وهذا كان عليه أن يبين تأثير الجسم في الروح أو العكس ، فنراه يقول بما يقول به ديكارت من أن الجسمي لا يمكن أن يؤثر في الروحي ، أو العكس . ولا بد من وجود جوهر وسط ، أو مادة وسط ، عن طريقه يتم الاتصال بين الجسم والروح ، حتى يستطيع الواحد أن يؤثر في الآخر .

ويقول أوغسطين إن النفس موجودة في الجسم بأكمله ، ولو أنه حاول من بعد أن يقول بمرآة كز للوظائف النفسية المختلفة . ويقول إن الحركات توجد في وسط الدماغ ، والذاكرة في مؤخرتها .

ولقد كان أوغسطين عالماً نفسانياً من الدرجة الأولى ؛ بل يمكن أن بعد أول عالم نفساني في العصور الوسطى . ولقد اعتمد في هذا على الاستبطان Introspection . فأظهر في هذا الباب نتائج ذات خطر عظيم من حيث دقة المعرفة ، ودقة التحليل النفسي ، ومن البراعة في إدراك الفرد وأحواله النفسية المختلفة ، وصلاتها بعضها ببعض .

لكن أهم ما عني به أوغسطين في هذا الباب هو ظاهرة الذاكرة . لقد خصص لها فصلاً راثماً ، هو المقالة العاشرة من « اعترافاته » وبدأ بأن قال الشعور بالزمان مصدره الذاكرة من حيث إن الشعور بالزمان يولده الانتباه أولاً ، فهذا يولد (٣ — ف)

شعور الحاضر ؛ وثانياً الذاكرة ، وهذه تولد شعور الماضي ؛ وثالثاً التوقع ، وهذه تولد للشعور بالمستقبل .

ولم يفعل علماء النفس المحدثون ، وخصوصاً برجسون ، في كلامهم عن نشأة فكرة الزمان أكثر مما فعل أوغسطين .

ومن براعته أيضاً التحليل الذي قام به للذاكرة : من حيث إنها التيارات النفساني : ومن حيث قوله إنه لا توجد في الذاكرة تمثيلات حية أو صور تخيلية ، بل شعور فحسب .

وأخيراً يقسم أوغسطين النفس ، كالقسيم القديم ، إلى : نفس عاقلة ، وغضبية وشهوية ؛ وبسميها بأسماء أخرى ، فيقول إنها تمثل الوجود ، والمعرفة ، والإرادة . ويقول إن هذا التقسيم هو بعينه الثالث . فأقانيم الثالث تقابل تماماً الأقسام الثلاثة التي للنفس . وهذا ما ورد في سفر «التكوين» من أن الله صنع الإنسان على صورته . ولما كان مكوناً من ثلاثة أقانيم ، كانت صورة الإنسان من أقسام ثلاثة .

وبستمر أوغسطين في تحليل الغواهر الأخرى للنفس ، وخصوصاً الإرادة فأدخل تحت الإرادة ، أو للعشق ، وجدانات ثلاثة : الشهوة : Cupiditas ، والغبطة Laetitia ، والخوف Timor . أما الإرادة فيقول عنها إنها حرة ؛ ويحاول أن يوفق بين حرية الإرادة ، وبين الفعل الواحد لله . فيقول إنه كانت في علم الله ، الأعمال الحرة للإنسان . فهي باعتبارها معلومة لله قد وجدت في الفعل الأول ؛ وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره ، تعتبر اختياراً من جانب الإنسان .

المشكلة الأخلاقية

رأينا كيف عني أوغسطين بمشا كل : الحقيقة ، والله ، والعالم ، والانس ؛
ورأينا كيف حاول حلها رابطا إياها بالله . وكانت هذه المشا كل هي شغله
الشاغل في Cassiciacum . أما المشكلة الأخلاقية ، فقد عني بها من قبل ،
لأن هذه المشكلة هي الأولى في الماوية التي آمن بها فترة من الزمان قبل أن
يصبح مسيحيا .

والمشكلة الأخلاقية تشابه في حلها تماما المشا كل الأخرى ، من حيث
اتصالها بالله اتصالا وثيقا . فكما أن الله مصدر الحقيقة ، كذلك هو مصدر
الأخلاق . وعلى هذا يقول أوغسطين إن الحياة السعيدة هي النعم في الله ، ومن
أجل الله ؛ ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيدا . فالسعادة والحقيقة
شيئان مترادفان . والذي يطلب الواحد يطلب الآخر . وذلك لأن مصدرهما واحد ،
هو الله .

المعرفة إذن وحب الله هما الغاية الأخلاقية . والآن ، ما هو موضوع هذه
المعرفة ، وذلك الحب ؟ موضوعهما هو القانون الأبدى . والطبيعة عند أوغسطين
هي الله . وهذا القانون الأبدى أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو
المكان ، لأنه مودع في نفوس الأفراد منذ البدء ، ومصدره الله . وهذا القانون
الأخلاقي يمكن أن يسمى القانون الإلهي ، مادام المصدر هو الله .

وهنا نلاحظ أن أوغسطين يجعل هذا القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين
الرياضية . فهو حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية . وهذا القانون ، لو نظرنا
في تفصيلاته ، وجدنا أنه الوجود في الـكون . أما الأمر فهو الله . ولهذا يظهر

هذا القانون باعتباره أمراً ، أو نهياً : أمراً باعتباره بوجوب السير تبعاً لمقتضيات النظام ، ونهياً باعتباره عكس ذلك .

وبلاحظ أن فكرة النظام أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية . بيد أنه لم يقتصر على هذه الفلسفة وحدها ؛ بل مزجها بالفلسفة الرواقية ، وبمذهب « شيشرون » — حين جعل القانون الطبيعي القانون الإلهي — فلم يفعل غير ما فعله الرواقيون من قبل .

إلا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يوحد « أوغسطين » بين الحقيقة وبين الأخلاق ، إلا إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية ونظرة المسيحية في الوجود ، وخصوصاً لدى القديس بولس . فلدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بتلك التي لدى بولس ، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة المحبة .

وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر . والجواب عن هاتين المشكلتين يستخلص من كلامنا السابق . فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي ، أو الطبيعي . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر . فالخير شيء بالفعل ، أما للشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً ، بل هو سلب محض . أي أن الشر هو سلب للخير ، أي سلب للنظام . ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، بمعنى أن الخير شيء إيجابي وجودي ، أما الشر فهو نقصان أو عدم . ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectie ، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العملية إلا بأنه للنقص Defectio .

ومن هنا نرى أن « أوغسطين » يرجع عن معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بالمانوية . فبينما كان في تلك الفترة من حياته يقول بأن الشر مبدأ

للوجود ، نراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالاً وثيقاً بالآفسكار الأفلاطونية ، يجعل الشر عدماً وسلباً للتخير فحسب .

والفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، هي فضيلة الحب ، أي حب الله . أما الفضائل الأخرى وبخاصة الفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضاً ، ولكنه حاول أن يرجعها جميعاً إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله .

ومشكلة الحرية قد تحدثنا عنها من قبل فيما يتصل بالنفس ، ونحدثنا عن فكرة الحرية عند الإنسان . وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن نقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديداً بأن عرفها بأنها القدرة على قول « لا » . ومعنى هذا أن الحرية هي شيء مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء . وهذه الفكرة يقول بها بعض الفلاسفة المحدثين الذين قالوا بالمثالية ، وعلى رأسهم شلنج Schelling في شيخوخته .

ولكن حينما تأتي مشكلة التوفيق بين الغاية الإلهية التي قال بها أوغسطين وبين الحرية ، نجد أوغسطين يحاول الفرار من الإجابة عن هذا السؤال ، فيقول إن الأفعال الحرة كانت محورة من قبل باعتبارها حرة . وبلا حظ أن هذا الحل ليس حلاً بالمعنى الصحيح ، بل هو هروب فحسب .

المشكلة السياسية

وهذه المشكلة أيضاً قد حلها أوغسطين على النحو الذي حل به بقية المشاكل الأخرى ، بأن جعلها مرتبطة بمشكلة الله . وقد انجذبت عنائته إلى السياسة في الدور الثالث من حياته على وجه التخصيص ، لأن المشاكل السياسية كانت تضررب بها الأمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك السقوط .

وفي سنة ٤١٠ استولى عليها «ألريك» Alaric زعيم القوط الغربية Wisigoths فلما حاصرت الأمبراطورية الرومانية إلى هذا الانحلال ثار الناس على المسيحية ، لأنهم قالوا — كما هي الحال باستمرار في التاريخ كله — إن السبب في هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة ، أو انحلال عُرْوَةِ الدين اليوناني من نفوسهم . فقامت حملة عنيفة على المسيحية باعتبارها دين إفساد . فأنبرى أوغسطين يعارض هذه الحملة ، ويصور التاريخ تصويراً جديداً ، فيقدم لنا نظرة في التاريخ العام وفلسفة في الحضارة على وجه ممتاز .

وكانت هذه المحاولة محاولة للنظر في التاريخ نظرة شاملة — ولو أن أوغسطين كان مقوداً بالفسكرة المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة وللحضارة .

وعن هذه المحاولة نشأ كتابه العميق « مدينة الله » Civitas Dei . وفي هذا الكتاب يتناول جميع مظاهر الحياة الروحية ، والعامية ، من سياسية ودينية وعلمية وفنية ، على طوال التاريخ محاولاً أن يستخرج من هذا نظرة في التاريخ . وبعيننا ههنا أن نقول إن هذه النظرة تجعل الانحلال في الحضارات مصدره اعتماد الناس عن المعين الأول للحضارات ، أي العصر الذي سادت فيه اليهودية والمسيحية باعتبارها ديناً واحداً أو يعبر عن شيء واحد .

ويتحدث أيضاً عن الدولة ، فيقول إن الدولة لا تنشأ عن عقد ، ولا تنشأ كذلك عن خطايا الناس ؛ وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ولهذا فالدولة ضرورية ، وليست شيئاً عرضياً .

والآن — ما هو المثل الأعلى للدولة ؟ المثل الأعلى للدولة إنما هو المثل المسيحي . وهذه الدولة التي يتصورها ، هي التي تستمد سلطتها من الله مباشرة . ومعنى ذلك أنها إن تكون دولة علمانية خالصة ، بل ستكون دينية كذلك . لكنها

أيضاً لن تكون دينية خالصة ، بل جامعة للطابع العلماني ، والطابع الديني .
ومعنى هذا أن هذه الدولة سيكون من مهمتها الأصلية ، ما يتصل بالحياة الدينية ،
أي أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة في الآخرة
بالنسبة للمواطنين . ومن هنا نستطيع أن نحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة .
فالأخيرة تشرف على الأولى من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة . والدولة تساعد
الكنيسة على تحقيق أغراضها . وظاهر من هذا أن النصيب الأكبر هو
للكنيسة . ولكن لاحظ مع ذلك أنه لم يشأ أن يفصل بين الاثنين ؛ بل
جعلهما مرتبطين تمام الارتباط . فمن هذا الارتباط الوثيق يمكن أن يقوم
السلام في الأرض .

العصور الوسطى

كان من النتائج التي أتت بها الثورة التي أحدثها اشيئجار أن العصور الوسطى لم يعد ينظر إليها على أنها منفصلة عن الحديثة والقديمة ؛ بل أصبح ما يسمونه بالعصور الوسطى والعصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخلاً تحت الحضارة الغربية .

فالحضارة الغربية لم تنشأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر كما زعم المؤرخون حتى اليوم ؛ وإنما نشأت أولاً في القرن العاشر واستمرت في طريق التطور ، وصارت تخضع لقوانين الحضارة ؛ وستنتهي بانتهاء القرن العشرين . وتبعاً لهذه النظرة الجديدة ، يجب علينا ألا نفرق بين العصور الوسطى والفلسفة ، وبين العصور الحديثة في الفلسفة أيضاً .

والواقع أن هذه الحضارة بدأت في القرن العاشر ، ووصلت إلى درجة عالية في القرن الثالث عشر . ثم بدأ انحلالها في القرن الخامس عشر لكي تأتي نظرة رجال النهضة . ولكن هذه النظرة الجديدة لا يمكن أن تعد مختلفة كل الاختلاف ؛ بل تعد استمراراً للحضارة القديمة التي وجدت إبان العصور الوسطى .

ومع ذلك فإن من المعتاد في تاريخ الفلسفة ، حتى اليوم ، أن ينظر إلى العصور الوسطى الفلسفية باعتبارها واقعة بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر . ولكن ليس معنى هذا أن الفترة التي سبقت ذلك العهد لم يكن فيها اتصال بين الفلسفة القديمة ، والجديدة التي نشأت في القرن التاسع . فثمن كانت الفلسفة القديمة قد انتهت في أوائل القرن السادس ، فإن المحاولات التي قام بها المفكرون بين السادس والتاسع يمكن أن تعد محاولة انتقال بين الفلسفة القديمة والحديثة .

وأشهر هذه المحاولات تلك التي قام بها بوئتيوس Boèce ثم بيدالموقر

Bède le Vénérable . وهؤلاء تابعوا للشدة الأوغسطينية ، فحاولوا من جهة أن يضعوا قواعد الدين كما فعل آباء الكنيسة ، كما حاولوا التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية .

والواقع أنه كان أمام هؤلاء : العقيدة ، وكان عليهم أن يؤمنوا بالحقائق الدينية ؛ وكان عليهم أيضاً أن ينفقوا موقفاً معيناً بإزاء الفلسفة اليونانية ، التي وصلت إليهم في كتب تافهة قليلة . ومن هنا كان التراث الذي خلف لرجال العصور الوسطى هو من ناحية العقائد الدينية التي وضعها الآباء ؛ ومن ناحية أخرى الصيغ التي يجب أن تصاغ بها هذه العقائد من الناحية العقلية .

فهذا إذن استمرار في التفكير بين عصر الآباء وبين العصور الوسطى . وهكذا نجد استمراراً من الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة في العصر الحاضر . إلا أن هذه النظرة ليس معترفاً بها من جميع المؤرخين . فالمؤرخون ينقسمون قسمين حيال العصور الوسطى : فمنهم من يقول (بيكون ودبكات) ، إن الفلسفة المدرسية جدلٌ عقيم وإنها لا تقوم على أساس من المشاهدة أو التجربة ، وإن هذه العصور الوسطى كانت عصور تقييد للفكر . ولئن وجد في هذا العصر بعض المفكرين الذين ضحوا بالكثير من أجل الفكر ، فإن قيمة هؤلاء ليست كبيرة . وليس على المؤرخ أن ينظر إليهم إلا باعتبارهم أفراداً يثيرون الدهشة .

وعلى العكس من ذلك قال آخرون - خصوصاً في القرن التاسع عشر - إن فلسفة العصور الوسطى هي الحقيقة ، لأن هذه الفلسفة اشتملت على كل المعارف ، ووضعت دستور المعرفة إلى الأبد . ومن هنا كان أصحاب هذه النزعة - خصوصاً من غالى في ذلك - يكتبون عن العصور الوسطى كتابة غريبة ذلك أنهم حاولوا أن يجعلوا العصور الوسطى قادرة على أن تحيى سلفاً عن كل

المشاكل الحديثة ، وخصوصاً فلسفة القديس توما ، حتى نعتوها بأنها الحلول
النهائية ، وبأنها بمثابة ردودٍ سابقة على أقوال المُحدثين . ولهذا نجد أنهم حين
يعرضون مذهب القديس توما يصوترونه وكأنه يفند تفديداً سابقاً آراء لوك
وسبينسر وبرجسون !

لكن هذه النزعة قد ولدت نزعة مضادة . فقام رد فعل يحاول أن يصور
فلسفة المصور الوسطى تصويراً تاريخياً . فأزالوا منها كل قيمتها ، ونظروا
إليها بوصفها لا تحتوى غير المذاهب القديمة مع شيء من المسيحية .

الفلسفة المدرسية La Philosophie Scolastique

الفلسفة التي نشأت في العصور الوسطى تسمى بالمدرسية لأنها تدل على الفلسفة التي كانت تدرّس في المدارس في العصور الوسطى . ومن هنا فإن لفظ مَدْرَسِيّ يطلق على كل من يُدرّس في المدارس في العصور الوسطى ، أو على كل من حَصَلَ جميع المعارف التي كانت تدرس في المدارس في تلك العصور .

نشأت هذه المدارس أولاً في عهد شارلمان الذي أمر بإنشاء مدارس كثيرة في بلاد دولته ، وخصوصاً في فرنسا وألمانيا . وهذه إما مدارس القصر ، تنقل بانتقاله وتوجد غالباً في باريس . أو خارج القصر - وهذه قسمان : مدارس رهبان ، ومدارس أسقفية . أما الأولى فهي تلك التي وجدت داخل الدبر . أما الأسقفية فكانت توجد خارج الأديرة ، وكان الغرض منها أن تثقف رجال الدين غير المترهبين .

كان الفضل الأكبر في تنظيم هذه المدارس يرجع إلى شخصية فلسفية هي شخصية ألكوينوس Alcuin المتوفى سنة ٨٠٦ وهو الذي أنشأ مدرسة تور . ثم يرجع الفضل ثانياً إلى رابان ماور Raban Maur . وكانت الدراسة في هذه المدارس مقتصرة أولاً على الفنون الحرة السبعة من ثالوث ورابع . وذلك لأن كتب الدراسة التي كانت معروفة حينذاك كانت قليلة ، وهي شذرات من أرسطو متعلقة بالأرغانون لحسب ، ثم شذرات من أفلاطون . ولهذا كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية إلى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب أرسطو إلى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية . وعرفت في القرن الثالث عشر جميع كتب أرسطو ، ومن هنا اتسعت المعرفة .

لهذا تطلق كلمة الفلسفة المدرسية أولاً وبالذات على الفلسفة التي كانت تدرس في هذه المدارس . ولكن هناك من يجعلون الفلسفة المدرسية تمتد إلى الآن ، فلا تنتهى بانتهاء القرن الخامس عشر — وعلى هذا الأساس الأخير تقسم الفلسفة المدرسية إلى : —

١ — المدرسية الأولى من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر : وتمتاز مدرسية هذا العصر أولاً بالمنهج المعروف باسم منهج « نعم ولا » Sic et non . وتمتاز ثانياً بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً وليس من تعارض بين الميدانين . وتمتاز ثالثاً وأخيراً بالبحث في مشكلة الكلّيات من حيث أن لها وجوداً في الخارج أو ليس لها هذا الوجود ، وإنما هي أسماء فحسب — وأظهر من وجد في تلك الفترة من فلاسفة : جون سكوت اريجين والقديس أنسلم وأبيلارد.

٢ — المدرسية العليا في القرن الثالث عشر : وتمتاز مدرسية هذا العصر أولاً بمعرفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود ، وثانياً بالخصومة العنيفة التي قامت بين الأرسططاليين والرشديين ، ثم بين التوماويين وأتباع اسكوت ثم الأوكاميين . وتمتاز ثالثاً بالنزاع الذي قام حول الفارقة بين العقل والنقل ، ونصيب كلٍّ في المعرفة ، وتمتاز رابعاً بظهور مشكلة اللفظيين والاسميّين في أجلى صورها . وأشهر الشخصيات التي ظهرت في تلك الفترة القديس بوناڤتورا . ثم البير الكبير والقديس توما ودنس اسكوت .

٣ — المدرسية المتأخرة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر : وتمتاز أولاً بالنزاع الشديد الذي بلغ أوج شدته بين اللفظيين والواقعيين . وتمتاز ثانياً بازدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة . وتمتاز ثالثاً بظهور التصوف . وأظهر الشخصيات التي وجدت في تلك الفترة ولهم الأوكامي ونيقولا دورم والسيد إكهرت .

هذه هي الأقسام الأولى التي يضمونها المدرسية الحقيقية . ولكن تضاف إليها أقسام أخرى هي أقسام المدرسية الحديثة : —

٤ — المدرسية الباروكية في القرنين السادس عشر والسابع عشر : وقد ظهر خصوصاً في أسبانيا . وكانت صوفية أكثر منها أى شيء آخر . فقد ظهرت في القرن السادس عشر في أسبانيا أكثر المتصوفين المسيحيين وهم القديسة تريزة الأبلية والقديسة يوحنا الصليبي وفرانشكو سوارس .

٥ — المدرسية الحديثة : وهذه حركة قد أدت نتيجة المنشور البابوي الذي أصدره ليون الثالث عشر عام ١٨٧٧ وجعل فيه الفلسفة التوماوية هي الفلسفة الرسمية للمسيحيين . فقامت حركة في جميع بلاد أوروبا من أجل التوفيق بين التوماوية والفلسفة الحديثة . وأشهر أنصار الحركة في إيطاليا ألدو جيملي ، وفي بلجيكا الكردينال مرسيه ، وفي ألمانيا فلمان ويومكر وجرايمان ، وفي فرنسا جالماريتان واتين جلسون .

يوحنا اسكوت أريجين

Jean Scot Erigène

أول فلاسفة العصور الوسطى هو يوحنا اسكوت أريجين . وحياته ليست مروفة إلا قليلا . لهذا لن نستطيع أن نسلط المنهج الذى نسير عليه دائماً فى دراستنا لكل فيلسوف : وهو تقسيم حياة الفيلسوف إلى ثلاثة أقسام ، طور الطلب وطور الترحل وطور الأستاذية . لكن سنحاول مع ذلك أن ندخل مالدينا من معلومات عن حياته داخل هذا الإطار العام .

ليس تاريخ ميلاد جون سكوت أريجين معروفا على وجه الدقة . فبعضهم يجعل سنة ميلاده ٨١٠ والبعض يجعلها ٨١٥ . كما لا يعرف فى أى مكان ولد : فالبعض يجعل نشأته فى إيرلنده والبعض يجعلها فى ويلز — ولكن الثابت أنه تلقى دراسته الأولى فى مدارس الرهبان فى إيرلنده وكانت الحركة العلمية عظيمة الرقى فى إيرلنده فى تلك الفترة . فإنه منذ تيودورس من كمبرجى انتشرت معرفة اليونانية واللاتينية انتشاراً واسعاً حتى قال البعض إن الناس كانوا يتكلمون بهما كما يتكلم أهلها . وقد عرفنا مناهج الدراسة فى مدارس الرهبان فى العصور الوسطى . ومن هنا نستطيع أن ندين أى دراسة تلقاها سكوت أريجين . ونعرف أيضاً أن عهد الطلب قد انتهى حوالى عام ٨٤٧ ، حينما دعاه الإمبراطور شارل الأصغر إلى باريس لكي يكون رئيساً لمدرسة القصر . وهناك فى باريس نال شهرة واسعة حتى دعاه رجال الدين إلى أن يكون مدافعاً عن الكاثوليكية ضد البدع التى قامت فى ذلك العهد . فحين قامت المشكلة التى أثارها ووضعها فى وضعها الصحيح جوتشالك ، أعنى مشكلة الجبر والاختيار ، والتى يثارها ففتح ميدان البحث العقلى فى العقيدة — دعاه بارديل اللاؤونى وهنكار الرانسى

إلى الرد على بدعة جوتشالك التي يقول فيها : إن الكائنات قد قدرها الله قدراً سابقاً إما من أجل الدعيم أو من أجل العذاب : فالخير بالنسبة للأخير ، والشر بالنسبة للأشهر . وقام سكوت أريجين بالرد عليه . وكتب من أجل هذا كتاباً عنوانه « في القدر السابق » ، واعتمد في رده على القديس أوغسطين .

إلا أنه كان في رده هذا جريئاً كل الجراءة ، حتى خرج على القواعد المرعية والآراء المألوفة في الكنيسة ، وجعل للعقل حرية كاملة في النظر إلى العقائد الدينية وإلى السلطة الكنسية . لذلك ثار عليه من دعوة للرد . وقامت من أجل هذا مناظرة بين هنكار الرانسي وباردويل اللاووني من جهة ، وبين يوحنا سكوت أريجين من جهة أخرى . وانتهت المناظرة بأن حرمت أقوال سكوت أريجين وعدت غير متفقة مع الدين ، وذلك في الجمعين اللذين عقد أحدهما في ١٥٥٥ عام والثاني في لاونجر عام ١٥٥٩ .

ويلاحظ أن أريجين كان متأثراً إبان تلك الفترة بالقديس أوغسطين إلى حد كبير ، أعني القديس أوغسطين في الطور الأول من حياته . ومن هنا تقوم التفرقة بينه وبين جوتشالك الذي اعتمد على القديس أوغسطين الشيخ .

ثم ينتقل اسكوت أريجين إلى طور ثالث وأخير ، وذلك حينما اتجه إلى كتب الفلسفة اليونانية وإلى كتب الآباء اليونانيين وقام بترجمة الكثير منها . وأهمها الكتب المنحولة إلى ديونسيوس الأريوباغي . وقد أثبت القديس أن هذه الكتب المنحولة لا يمكن أن تكون كتب ديونسيوس لأنه وجد في العصر الرسولي بينما تشير هذه الكتب إلى حوادث ومذاهب لم تنشأ إلا بعد ذلك بكثير ، ولذلك فالراجح أن هذه الكتب كتبها أحد المسيحيين في القرن الخامس وكان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة ، ولم يكن متأثراً فقط بأفلوطين وفرغوريوس الصوري ولكنه كان متأثراً أيضاً بإبرقلس Proclus . وأشهر هذه الكتب التي

ترجمها سكوت اريجين من اليونانية إلى اللاتينية ، هي أولاً : « المراتب السماوية » ، وفيه يتحدث عن الملائكة ومراتب بعضهم بالنسبة إلى بعض ومقام كلٍّ بحسب مشاركته في النور الإلهي . وثانياً : « المراتب الكنسية » وفيه يقول إن المراتب الكنسية تطابق تماماً المراتب السماوية ، ويتحدث عن الشعائر المسيحية المقدسة . وثالثاً كتاب « في أسماء الله » ويذكر فيه أننا نستطيع أن ننسب إلى الله بعض الصفات ، ولو أن هذا يتنافى مع ما يليق بالله من تنزيه تام عن أن يكون متصفاً بالصفات الإنسانية ، لذلك يجب أن نفرق بين الصفات حين تنسب إلى المتناهي (الإنسان) وحين تنسب إلى اللانهائي (الله) . وهذا الكتاب هو الذي يحتوي على ما يسمونه باسم « اللاهوت الإيجابي » أي الذي يبحث في صفات الله من حيث إمكان حملها عليه حملاً إيجابياً . وهذا اللاهوت الإيجابي هو ما اقتصرت عليه الكنيسة . ولكن ، - وهذا هو الوضع الجديد الذي يضمه مؤلف هذا الكتاب - لا يمكن أن يقف الإنسان عند هذه الصفات الإيجابية ، بل يجب ، احتراماً لله ، ألا يوصف بأية صفة إيجابية وأن تكون الصفات المنسوبة إليه سلوباً كلياً . لأن الله في هذه الحالة هو الإله الذي لا يمكن أن يُدرك ، وهو المطلق الذي لا اسم له ، ولا يمكن أن يصفه الإنسان بأية صفة إيجابية . وظاهر من هذا أن مؤلف هذه الكتب كان متأثراً بالأفلاطونية المُحدثة التي ترى أن المطلق أو الله هو اللا وجود . وهذا الكتاب الرابع هو ما يسمى باسم « اللاهوت الصوفي » .

تأثر سكوت اريجين إلى جانب هذا بكتب كثير من الآباء مثل ما كسيم صاحب الاعتراف ، والقدّيس جرجوار النوساوي . كما أنه تأثر أيضاً ببعض كتب أرسطو ، وخصوصاً كتابي « المقولات » و « العبارة » . وكانت نتيجة هذه الدراسات كلها أن أخرج سكوت اريجين كتابه بعنوان : « تقسيم الطبيعة »

مشكلة القدر ، حرية الإرادة

من أشد الأمور إثارة لحب الاستطلاع أن تكون أول مشكلة وجدت في اللاهوت المسيحي بمعنى الكلمة في العصور الوسطى - كما كانت أيضاً نقطة البدء في كل الفلسفة الغربية - هي نفس المشكلة التي كانت نقطة البدء في علم الكلام عند المسلمين ، أعنى مشكلة القدر .

بدأ التفكير الغربي بالبحث في هذه المشكلة التي أثارت انقباهه ووضعها جوتشالك في وضعها الصحيح عام ٨٣٠ م . وقد انتهى في بحثه لهذه المشكلة إلى التسليم والتفويض تبعاً لنظريته المشهورة . فقال كما قال أوغسطين من قبل إن الله ثابت وإن فعل الخلق واحد . لهذا لا يمكن أن يتصور أن للطبيعة الإنسانية حرية في أعمالها ، لأن الأعمال الحرة معناها تغير في طبيعة الله . والله غير متغير . فالحرية إذن لا يمكن أن تكون . لهذا فالناس غير مختارين في أفعالهم .

وكذلك لم يفرق جوتشالك Gotteschalk كما فعل أوغسطين من قبل ، بين العلم السابق والقدرة السابقة . فأصبح العلم السابق والقدرة السابقة شيئاً واحداً . والواقع أن في هذا إنقازاً لواحدية الله وللعمل الواحد لله . ومعنى ذلك أن الأخيار هم أصحاب اليمين . أما الأشرار فلا يقال إنه قد قُدِّرَت عليهم الخطايا لأن هذا يتنافى مع كمال الله ، وإنما يقال إن للعذاب قُدِّرَ عليهم .

جاء سكوت أريجين فبدأ كتابه « في القضاء السابق » بأن قال إن الفلسفة الحقيقية هي الدين ، وإن الدين الحقيقي هو الفلسفة . فبايدركه العقل ، إن كان إدراكه حقيقياً ، هو الدين ؛ وما يقوله الدين ، إن كان القول حقيقياً ، هو الفلسفة . ولا بد أن يكون الدين والفلسفة شيئاً واحداً لأن مصدرهما واحد ، وهو الحكمة الإلهية . فإذا اختلف للعقل والنقل ، أي إذا اختلف العقل مع ما هو (٤ - ف)

منقول عن الآباء ، فالفصل للعقل لأن النقل ليس إلا العقل من حيث إنه يبحث
ويفكر وبصوغ هذه النتائج في الصيغ النهائية التي يورثها للقرون التالية .
والإيمان هو الخطوة الأولى ، ولكن لا بد أن يأتي بعده العقل . فهمة الوحي
إذن هي أن يقدم لنا العقائد الإيمانية ، ولكن لا بد أن يأتي العقل فيتعقل هذه
العقائد ويفهمها على النحو الذي يجب أن تفهم عليه ، لأن الوحي يقدم معتقدات
لا بد أن نفهمها . فمثلاً يقال عن الله إنه شبيه بالحمامة ، والإيمان أو الوحي يقول :
« في البدء خلق الله السموات والأرض » . فما معنى هذه الأقوال ؟ لا يوضح
لنا الإيمان شيئاً من ذلك . ولكن هذه هي مهمة العقل . والنتيجة لهذا أن حرية
العقل يجب أن تكون حرية مطلقة بإزاء المعتقدات الدينية فلئن كانت المعتقدات
الدينية نقطة البدء فهي كذلك فحسب ، وأما تفصيلها فهو كقول إلى العقل .

ثم ينتقل سكوت أريجين إلى الموضوع الرئيسي فيقول : نحن نتفق مع
معارضينا فيما قال به القديس أوغسطين من أن الله ثابت لا يمكن أن تحل فيه
الأعراض ، والضرورة هي إرادة الله ، وإرادة الله هي الضرورة . وعلى هذا
النحو فإن الضرورة في الطبيعة هي أيضاً إرادة الله . وإرادته فعل محض ، وفعل
واحد . وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة ، وقد قدرت قدراً سابقاً ، إلا أن
الله مع ذلك - تبعاً لأنه خير ولأنه حب - لا يمكن أن يقبل الشر . لهذا
فإن الشر والموت أو الضرر والخطيئة ، ليست من فعل الله ، وإنما هي سلوب كلها
وليس لها وجود حقيقي . لهذا لا يمكن أن نقول إنها من فعل الله . أما فعل الشر
فلا يأتي من قضاء سابق ، بل يأتي من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة
للفاسدة . وبهذا نستطيع التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق .
وتبعاً لهذا يقول سكوت أريجين إن أفعال الناس لم تقدر قدراً سابقاً من حيث
الشر ، وإنما قدرت من حيث الخير فحسب . والإرادة الشريرة وحدها

هى التى تفعل الخطيئة أو الشر . وفعلها ليس إيجابيا ، بل هو نقصان وعدم للخير .

نظرية الوجود

كان سكوت أريجين ، على العكس من القديس أوغسطين ، لا يؤمن بأن الله عالٍ على العالم . بل كان يؤمن بأن الله هو الكل فى الكل ، على حد تعبير القديس بولس ، وأن الإله يحتوى الطبيعة كلها ، فهى هو وإليه مرجع كل شئ . والعوامل التى دفعت سكوت أريجين إلى هذا هى اطلاعه على بعض كتب الآباء خصوصا كتاب القديس غريغوريوس النوساوى : « العمل ^(١) الإنسانى » ، ثم كتاب « فى المشتركات » لمكسيموس صاحب الاعتراف ، ثم الكتب المدخولة إلى ديونسيوس الأريوپاغى . هذا فيما يتصل بمادة البحث . أما من ناحية شكله ، أعنى من ناحية المنهج المنطقي الذى سار عليه سكوت أريجين ، فقد استعان بكتابه « المقولات » و « العبارة » لأرسطو . وكانت نتيجة هذا كله أن أخرج كتابا أسماه « تقسيم الطبيعة » عام ٨٦٧ . وهذا الكتاب كتب على الطريقة الأفلاطونية فى المحاورات ، ولو أنه ليس محاورا بالمعنى الصحيح ، بل هو محاورا تعليمية .

يبدأ أريجين هذا الكتاب بأن يقسم الوجود ، ويقسم أنواع الحمل على الوجود . فيقول إن هذه الأنواع خمسة أو عشرة . للنوع الأول هو تقسيم الوجود إلى أعراض وجواهر ، إلى الأشياء المدركة بالتجربة والأشياء فى ذاتها ، إلى الأعراض وإلى الله . ولكن يمكن أن ينظر إلى الله وإلى المادة وإلى الروح

(١) De hominis opificio

(٢) De Ambigua

تبعاً لواحدة من هاتين النظرتين ، وهذا هو التقسيم الذي قال به كنت Kant من تقسيم الأشياء إلى ظواهر وأشياء في ذاتها . والنوع الثاني هو تقسيم الموجودات حسب ترتيبها تصاعداً أو تنازلاً أى حسب النظرة إلى الشيء من حيث ما هو أدنى منه أو أعلى منه ، أعنى أن شيئاً ما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أعلى منه فهو موجود ، أما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أدنى منه فهو غير موجود . ذلك لأنه في الحالة الأولى يكون معلوماً ، أما في الحالة الثانية فلا يكون كذلك . ومعنى هذا أن الكائنات الدنيا تستمد وجودها من العليا ، والعكس غير صحيح . والنوع الثالث هو تقسيم الحمل أو الوصف بحسب النظر الفلسفى أو النظر العادى . فما هو موجود حقاً بحسب النظر الفلسفى هو غير موجود حقاً بحسب النظر العادى . فالحقائق بالنسبة إلى النظر العادى لا وجود لها باعتبارها حقائق فعلية بالنسبة للنظر الفلسفى . وماهيات الأشياء هى حقائقها بحسب النظر الفلسفى ، بينما الأعراض هى الحقائق بحسب النظر العادى .

والنوع الرابع هو تقسيم الوجود من حيث التعقل . فهل التعقل يكون بالنسبة لأشياء ثابتة ، أم التعقل تعقل أشياء متغيرة ؟ هنا يظهر أن التعقل الحقيقى هو تعقل الأشياء الثابتة سرمديّة التى ليست موضوعاً لأعراض ، بينما النظر إلى الأشياء وباعتبارها متغيرة نظر قاصر .

والنوع الخامس هو تقسيم الوجود من ناحية فكرة خلاص الإنسان : فالناس الذين قدّر لهم الشقاء عن طريق الخطيئة غير موجودين . ثم قام أربعين ، بعد أن وضع الأساس لمذهب فى المقولات ، ببناء هذا المذهب الذى كان عملاً خالداً بين العمل الذى قام به أرسطو والعمل الذى سيقوم به كنت بعد عشرة قرون . وهنا نراه يستعين بشيء من مقولات أرسطو ، ولكنه لا يستعين بها لكى يأخذها على علّاتها ، بل لينير معناها بحسب مذهبه . ف يأخذ للفرقة بين الجوهر والأعراض ، ويقول إن الأعراض لا وجود لها حقيقة . والجوهر ينقسم بدوره إلى قسمين :

(أ) جوهر هو موضوع الأعراض

(ب) وجوهر هو الماهية الكلية .

وهذا الجوهر الثانى غير موضوع للأعراض ، وهو لهذا أشرف بكثير من الآخر . وعن هذا الجوهر تصدر جميع المقولات . وينشأ الوجود عن طريق ما يسميه باسم الحالة العامة . وهى عبارة عن الماهيات أو الصور الأزلية الأبدية التى تخلقها الماهية الكلية لى تحقق نفسها . وهذا ما يسمى باسم الحالة العامة .

يأتى بعد ذلك خلق أشياء أخرى عن طريق هذه الماهيات الأزلية الأبدية ، وذلك عن طريق حركة عامة تسود جميع الوجود ، وبها ينتهى الخلق ، وتسمى باسم الحركة العامة ، وتنفع الكون .

وأخيراً لابد من غاية عليها تنتهى إليها هذه الأشياء جميعاً . ويلاحظ فى هذه الأنواع الأربعة أننا نجد فيها علل أرسطو الأربعة بتمامها : المادية والصورى والفاعلية والغائية . ومن هنا يتكون عند سكوت اريجين مذهب فى الوجود كامل للتركيب محسب البنين ، يمكن أن يصاغ نهائياً على النحو التالى : —

الأب	موجود	الله المجهول	الماهية	الماهية الكلية	أقوى منه	الطبيعة الخالقة القديمة
الابن	فاعل	العلل الاولى	القوة	الحالة العامة	عن طريق إعطاء الصور	الطبيعة المخلوقة الخالقة
الروح القدس	يكمل	العلم	العملية	الحركة العامة	فى (الفاعلية)	الطبيعة المخلوقة غير الخالقة
الهة السكلى فى السكلى	يكمل	المآل	الكمال	غاية الاشياء	اليه (الغاية)	الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة

فالتبيعة تنقسم عند سكوت اريجين . ولكن ليست هذه القسمة كقسمتها إلى أجناس وأنواع وأفراد ، بل هي قسمة لموجود واحد .

وهذا التقسيم ليس تحليلًا فحسب ، بل هو تركيب في نفس الآن . فإذا قسمت الأشياء إلى أجناس وأنواع ، كان لابد أن ترتفع من الأفراد إلى الأجناس . والتبيعة هي دائماً الكل في الكل وهي الله . فالتبيعة تبعاً لهذا لابد أن تنقسم إلى أربعة أقسام :

(أ) طبيعة خالقة وهي قديمة

(ب) طبيعة مخلوقة ولكنها خالقة

(ج) طبيعة مخلوقة ولكنها غير خالقة

(د) طبيعة غير مخلوقة وغير خالقة .

أما فيما يتعلق بالطبيعة الخالقة المخلوقة فإننا نشاهد أن سكوت اريجين قد وضعها متأثراً أشد التأثير بما ذهبت إليه السكتب المنحولة إلى ديونيسيوس الأريوپاغى . ويقسم سكوت اريجين ، كما فعل ديونيسيوس المزعوم ، اللاهوت إلى لاهوت سلوب ولاهوت إيجاب . فلاهوت السلوب ينزه الله عن أن يصفه بصفة ما من الصفات الإيجابية التي تضاف إلى غيره من الكائنات . لأن كل وصف لله لابد أن يكون ناقصاً ، من حيث أن هذه الأوصاف هي أوصاف للكائنات المتناهية بينما الطبيعة الخالقة غير المخلوقة لانهائية . لهذا يجب — حينما نصف هذه الطبيعة — أن نضيف لفظ « فوق » . فلا يقال عن الله إنه ماهية بل يقال عنه إنه فوق الماهية . وحين نقول هذا فإننا نؤكد من ناحية أنه ماهية ، وننكر في الآن نفسه أن يكون ماهية ، لأنه ماهية لا كالماهيات بل هو ماهية فوق الماهيات . أما لاهوت الإيجاب فهو حين يصف الله لا يصفه باعتباره

مشابهاً للكائنات المتناهية . بل يقول إنه لما كانت الكائنات المتناهية من صنع الله ، أمكن ، عن طريق الاشتراك في الاسم أو في الرمز ، أن يقال إن الله متصف بصفات إيجابية .

(ب) ولما كان الله أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة يصيراً أيضاً طبيعة مخلوقة . لأن الله يبقى مستمراً داخل نفسه ، بل ينتج الوجود . وإنتاج الوجود صادر عن الله بوصفه الخير . وإنتاج الوجود يتم عن العدم . لكن لا يجب أن نفهم من العدم هنا أنه لم يكن ثمة شيء . بل إن هذا العدم هو ما قبل الزمان . ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان ، بل تنطبق عليه الأبدية ، فالزمان إذن لا وجود له بالنسبة إلى الله . فإن قلنا إذن إن الله قد خلق الأشياء من العدم ، فمعنى هذا أنه بدأ الزمان . أما هذا العدم ، فكان هو الله نفسه .

ولكن كيف يتم فعل الخلق ؟

يقول سكوت إريجين إن علينا أن نسمع ما أتى به الوحي الذي قال إن الله قد خلق عن طريق « الكلمة » — ويفسر الوحي لنا « الكلمة » بأنها أشل أو الصور سرمدية التي صدرت عن الله . ويجب ألا نفهم هذا الصدور على أنه متأخر في الزمان . إنما وجدت الصور منذ الأزل مع الله ، وستوجد إلى الأبد مع الله . فإن كنا نجعل تأخراً أو تقدماً ، فليس معنى ذلك تأخراً أو تقدماً في الزمان بل التأخر أو التقدم من حيث المرتبة والشرف . فالصور سرمدية كخالقها سواء بسواء . وهنا يلاحظ أن الوجود عند سكوت إريجين كله هو الله ، لأن الأشياء تستمد وجودها من الله ، فهي تبعاً لهذا الله نفسه . وهذا ما يسمى باسم وحدة الوجود عند سكوت إريجين .

ويلاحظ أن الذين كتبوا عن سكوت إريجين قد اختلفوا اختلافاً شديداً فيما يتصل بهذه المسألة . فمنهم من تصوره فيلسوفاً قائلاً بوحدة الوجود . ومنهم

من غالى في الطرف الآخر فحاول أن يؤكد التفرقة الكبيرة التي يقول بها سكوت إريجين بين المخلوقات والخالق. ولكن يظهر أن سكوت إريجين كان جريئاً في تعبيراته كل الجراءة. ولوأخذت هذه التعبيرات بحروفها لتبين منها أنه كان يقول بوحدة الوجود .

وهنا يلجأ سكوت إريجين إلى أنواع الوجود فيقول إنه لو نظرنا إلى المخلوقات من جهة الخالق ، لوجدنا أنها جميعاً مخلوقة . ولو نظرنا نظرة فانية ، لوجدنا أنها ليست خالقة ولا مخلوقة ، وإنما هي للغاية النهائية التي ترجع إليها الأشياء . وإذا نظرنا إليها نظرة عادية علمية ، وجدنا أن الأشياء تكون أجزاء من هذا العالم ، وهي الأشياء الحسية . فمعنى هذا أن الطبيعة الخالقة غير المخلوقة تصير طبيعة مخلوقة غير خالقة عن طريق الصور. وتصير أيضاً طبيعة غير خالقة بأن تصبح وجوداً في العالم . ولكن لا بد لها بعد هذا كله من أن تعود إلى الأصل الذي بدأت منه ، فتعود من جديد طبيعة غير مخلوقة ، وليست أيضاً خالقة باعتبارها غاية . وهذه الطبيعة الجديدة تشبه تماماً الطبيعة الأولى أو الطبيعة الخالقة غير المخلوقة .

فإذا نظرنا الآن في هذه الطبيعة التي يخلق الله عن طريقها أول ما يخلق ، نرى أنها تشبه الصور ، خصوصاً في تصورها الأفلوطيني . فكل وجود للأشياء ممكن عن طريق مشاركته في هذه الصور . وهذه الصور مرتبة في درجات من الأعم إلى الأخص مثل الحياة والعقل والماهية الخ . . . وهكذا تخرج الأشياء من الوحدة فتصبح كثرة عن طريق « السكامة » التي هي الصور السرمدية .

وبلاحظ أن دور الخلق يستمر وتصبح الأشياء جميعاً منفصلة فتصير كوناً . لهذا نرى أن خلق الله لنفسه ، على حد تعبير سكوت إريجين ، هو بعينه إيجاد الأشياء .

(ح) نزل بعد ذلك إلى الطبيعة المخلوقة غير الخالقة وعلى رأسها نجد الإنسان . يعرف سكوت إريجين الإنسان كما عرفه ديونسيوس المزعوم فيقول إن الإنسان هو المعرفة التي لدى الله عن الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة . ولهذا فإن الإنسان يلخص كل الوجود ، وفيه نجد الثالث المكون من إبراهيم وإسحاق ويعقوب .

لنبدأ بدراسة الإنسان : إنه مكون من روح أو نفس لها ثلاث ملكات هي : العقل ، والروية ، والحس ، وذلك تبعاً لموضوعات المعرفة . فموضوع معرفة العقل هو الله . ولما كان هذا الموضوع فوق الوجود وفوق الماهية ، فإن العقل لا يستطيع أن يدرك ماهية الوجود . وكل ما يستطيعه هو أن يقول بوجوده تبعاً للاهوت السلوب . وموضوع معرفة الروية هو الصور . ثم تأتي بعد ذلك المعرفة الحسية . وهذا النوع من المعرفة ينقسم إلى قسمين : فإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الخارج ، وإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الباطن . ولا يكون الشعور بالذات موجوداً في الحالة الأولى ، بينما يوجد في الحالة الثانية . لأن الإنسان يعلم أن الصور صادرة من باطنه ، أما في الحالة الأولى فهو سلبى متقبل للصور فقط . والروية تدرك الماهيات ، ولكنها تدركها وحيدة واحدة وكلاً ، بينما يدركها الحس مفصلة الواحدة بعد الأخرى . أما العقل فقد ذكرنا أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء التي هي موضوع معرفته أي الطبيعة الخالقة غير المخلوقة . لكن يمكن أن يفيض الله على بعض الناس بهذه المعرفة في لحظات التجلي . في مثل هذه اللحظات يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك الصور إدراكاً تاماً فيمكنه من هذا الطريق إدراك صفات الله . والإنسانية في رأي سكوت إريجين لا تستطيع أن تصل إلى مثل هذه التجليات ، وإنما استطاعت أن تقترب منها ثلاث مرات : الأولى عن طريق المعرفة الطبيعية في عهد إبراهيم ، والثانية عن طريق المعرفة الموحى بها المكتوبة في عهد موسى

والثالثة عن طريق ظهور الله فى مظهر الإنسان فى عهد عيسى . وبعد ذلك عند القليل جداً من الناس فى العصور الأخرى .

لكن الإنسان ليس روحاً فحسب ، بل هو جسم أيضاً . وهذا الجسم ليس شراً فى البدء بل أصبح شريراً من بعد . وسيبعث الجسم بالنسبة إلى الأشرار . ذلك لأن الشر هو العدم . ولما كان الإنسان هو الصورة التى عند الله من الأشياء ، ولما كان الله لا يمكن أن يكون العدم فى تصورهِ ، فمعنى ذلك إنه لن يبعث حين البعث غير الأخيار . ويقول سكوت أريجين إن الوجود الأرضى إذا ذهب لن يكون بعده نار ، لأن النار لا وجود لها إلا فى العالم الأرضى . وإنما الذى يأتى هو الجنة .

هنا يجب أن نقف عند مسألة ذات أهمية كبيرة . فنحن نراه يحاول باستمرار أن يفسر كل العقائد تفسيراً رمزياً عقلياً . فإذا نظر إلى الخطيئة قال إنه لم يحدث بالفعل أن قد هبط شخص من الجنة لخطيئة ارتكبها . بل وجد الإنسان فى هذه الصورة ، صورة الرجل أو المرأة منذ البداية ، باعتبار أن الخلق قد تم من الطبيعة الخالقة غير المخلوقة عن طريق الطبيعة الخالقة المخلوقة ، فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح . هذا الاتصال هو الخطيئة ، وتلك يجب أن تفهم فهماً وجودياً خالصاً ، ولا يجب أن تفهم فهماً أخلاقياً باعتبار أنها كانت نتيجة خطأ ارتكبه فرد من البشر . ولكن الوجود منذ البدء يقوم بالخطيئة فى اجتماع المحسوس بغير المحسوس أو الروح بالمادة . وعلى هذا النحو يفسر سكوت أريجين العقائد المسيحية باعتبارها رموزاً .

ونعود إلى كلامه عن الجسم فنراه يقول إن الروح تنشئت عن طريق الجسم . وحين يصل هذا التشئت إلى أوجه ، لا بد أن يبدأ عود من جديد ، فتحدث جملة تفهيرات حتى نصل إلى الوحدة الأولى . فإذا كانت الكلمة قد

أخرجت الأشياء من الوحدة إلى الكثرة فإنها ستميدها ثانياً في ست مراحل :
الأولى — حين يموت الإنسان فتتفصل روحه عن بدنه ويرجع إلى حالة
العناصر الأربعة .

الثانية — هي مرحلة البعث ، فتجتمع للإنسان العناصر الأربعة .

والثالثة — تتحول فيها هذه العناصر إلى الروح .

والرابعة — هي تلك التي ترتفع فيها هذه الروح الخالصة إلى مرتبة الصور
فتعلم هذه الصور .

والخامسة — هي اتحادها بهذه الصور .

والسادسة — هي التي يصبح فيها الوجود روحاً تامة مطلقة واحدة أو على
حد تعبيره : كان الله هو الكل في الكل حين لم يكن ثم غير الله^(١) . ولكن
يلاحظ مع هذا أن الأشياء لا تفتى نهائياً ولا يكون لها وجود ذاتي بل تبقى
مع ذلك في وجودها الأصلي . وفكرة المود إلى الأصل هذه فكرة أفلاطونية
محدثة مزجت بشيء من المسيحية عن طريق فكرة الحب . ولكن يلاحظ
مع هذا أنها قد خرجت عن المسيحية خروجاً كبيراً .

إن نظرة عامة إلى مذهبه لتظهر لنا أنه كان جريئاً كل الجراءة — وأنه
كان حراً حرية تامة في تفسيره للنصوص الدينية ؛ مما جعل الكنيسة تنظر إليه
شيكاً فشيئاً بغير عين الرضى ، خصوصاً بمد أن تطور مذهبه على يد مدرسة
شارتر . لهذا حرمت كتب سكوت اريجين وأصبح معارودا من الكنيسة .
ومع هذا فإن سكوت اريجين كان عقلاً ذا نزعة تدوير خطيرة هي التي كانت

(١) Erit eimn Deus omniam inomnibus, quando nihil
erit nisi solus Deus.

نقطة البدء في نزعة للتدوير كلها في العصور الوسطى . وكان مذهبه يمثل كيف
يمكن أن يمزج الإنسان بين الأفلاطونية الحديثة وبين المسيحية . ولهذا كانت
تجربة جون سكوت إريجين إنذاراً لفلسفة العصور الوسطى من بعد بالنتيجة
التي لا بد أن ينتهي إليها الفكر إذا اعتمد على الأفلاطونية الحديثة . وكانت
النتيجة أنه لا بد من البحث عن مصدر آخر يُزاوَج بيده وبين المسيحية
حتى يمكن الفوائد المسيحية أن تقوم بجانب الفلسفة . ذلك المصدر هو
الارسطائية .

مشكلة الكلّيات

في القرون الثلاثة الأولى من العصور الوسطى

من القرن التاسع إلى القرن الحادى عشر

أثارت مشكلة الكلّيات الكثير من البحث منذ البداية في العصور الوسطى . واستمرت حتى آخر هذه العصور خصوصاً عند أوكّام . وقد وضع المشكلة في صورة ساذجة فرفوريوس الصورى في « إيساغوجى » أو المدخل إلى مقولات أرسطو . فعرف اللاتينيون ذلك عن طريق ترجمة بوثنىوس Boèce لإيساغوجى .

وتنقسم هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة أسئلة :

(أ) هل للكلّيات ، أى الأجناس والأنواع ، وجود في الخارج ؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب ؟

(ب) إذا كان لها وجود في الخارج ، فهل هذا الوجود مادى أو غير مادى ؟

(ج) إذا كانت توجد في الخارج ، فعلى أى نحو يكون هذا الوجود : هل توجد وحدها ، أو توجد متصلة بالأشياء ؟

وكان طبيعياً أن يكون الموقف الذى يقفه الإنسان إزاء كل سؤال لا يخرج عن أن يكون أحد المذهبين الفلسفيين اللذين تركتهما العصور القديمة ، وأعنى بهما مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو . فالذين يقولون بوجود خارجى للكلّيات هم أنصار أفلاطون ، إذ الأفراد عنده لها وجود أقل مرتبة من وجود الكلّيات التى توجد في الخارج ؛ فى حين أن أرسطو يذهب إلى القول بأن الكلّيات

ليست إلا أسماء أى تجريدات ذهنية ، إنما الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد الداخلة تحت الأنواع والأجناس .

ومن هنا نرى أن المشكلة ليست مشكلة منطقية نحوية كما قال بها فرفوريوس الصورى ، دون أن يحاول الإجابة عن سؤال من الأسئلة التى ذكرت ، إنما هى أيضاً مشكلة ميتافيزيقية لأنها تتعلق بالوجود من حيث ترتيب الوجودات . بل هى خاصة بالطبيعيات لأن البحث فيها خاص بالطبيعيات . ولما كانت الأفلاطونية ، سواء أكانت الأفلاطونية الخالصة أم الحديثة ، هى التى سادت فى القرون الأولى من العصور الوسطى إلى جانب سيادة مذهب أوغسطين الذى تأثر أيضاً بالأفلاطونية ، فقد كان طبيعياً أن يتخذ الفلاسفة موقف أفلاطون فيجعلوا للكليات وجوداً خارجياً .

كان أول من عنى بهذه المشكلة فى العصور الوسطى هو فرديجيز دونور Frédégise de Tours الذى اتخذ موقفاً أفلاطونياً خالصاً ، فجعل الوجود الحقيقي هو وجود الماهيات أو الكليات حتى قال إن للظلمة وجوداً خارجياً ، فقد ورد فى أول سفر التكوين هذا القول : « كان على وجه النمر ظلمة » إلا أن فرديجيز لم يتوسع فى هذا المذهب . أما الذى توسع فيه فهو سكوت أريجين ، إذ قال إن تقسيم أرسطو للمقولات هو تقسيم للوجود وليس تقسيماً للحمل على الوجود . فالماهيات المتمثلة فى المقولات العشر إنما هى الوجود الحقيقي ، وينقسم تبعاً لما كل الوجود . وقال إن العالم يسير من الكلى المتقوّم إلى الجزئى ، ثم ينتقل من جديد من الجزئى إلى الكلى المتقوّم . فالخلق هو استخلاص أو استنباط من الكلى المتقوّم إلى جزئيات . بينما عودة الخلق إلى الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة إنما هو على حد تعبير جون سكوت إريجين تحليل . وعلى ذلك فالوجود يطابق الماهية ، والوجود الحقيقي هو وجود الماهية . ومع ذلك نجد

في القرن التاسع نفسه اتجاهات جديدة تخالف هذا الاتجاه الأول بعض المخالفة . وهذا الاتجاه الآخر يتفق مع مذهب أرسطو . ويظهر لنا ذلك أول ما يظهر في الحواشي على « إيساغوجي » المنسوبة إلى رابان مَور ، ثم في كتب هيريك دوسير Heiric d' Auxerre إلا أنه يلاحظ أن هذا الاتجاه الجديد كان ضعيفا في أول الأمر ؛ وقد اتجه رمى دوسير تلميذ هيريك دوسير اتجاه أستاذه وسار على منهوال سكوت أربجين ، ولو أنه لم يستخلص كل النتائج الميتافيزيقية والطبيعية كما فعل من قبل سكوت أربجين .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الموقف في القرن التاسع كان في جانب أفلاطون ، أي في جانب الواقعيين ضد اللفظيين . وظلت الحال كذلك في القرن العاشر ، ولو أنه كان خاليا من كل تفكير فلسفي ، ولم تظهر فيه غير شخصية واحدة تستحق الذكر هي شخصية جليبرت Gilbert الذي كان وثيق الصلة بالعرب ودرس في أسبانيا .

أما في القرن الحادي عشر فقد أخذت مشكلة الكليات وجهة جديدة هي وجهة الاسمين المطلقة ضد الواقعيين المطلقين الذين وجدوا في القرن التاسع . وصاحب هذا الاتجاه الجديد هو روسلان Roscolin . وُلِدَ في مدينة كيهين Compiègne ودرس في مدارسها حتى أصبح أحد رجال الدين . إلا أنه فصل بعد ذلك من وظيفته ، بسبب الموقف الذي وقفه في مسألة الكليات والنتائج التي بنّاها على هذا الموقف . ولكنه أعيد بعد أن أعلن اتفاقه مع خصومه .

قال روسلان إن الماهيات ، أو الكليات ، ليست غير أسماء ، أو على حد تعبيره تسميات صوتية Flatus Vocis . « فالإنسانية » ليس لها وجود حقيقي بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد . فبينما قال الواقعيون إن الجنس حقيقي ،

وإن النوع قسم من أقسام الجنس ، وإن للنوع أيضاً وجوداً حقيقياً ، نرى
روسلان يقول إنه ليس للأجناس أو الأنواع وجود حقيقي .

وما بلغت النظر في هذا المذهب هو النتائج التي تترتب عليها في ميداني
اللاهوت والفلسفة . ذلك أن روسلان لم يقنع بتطبيقه على المشا كل النحوية
المنطقية ، بل طبقه على اللاهوت كذلك . فكانت النتيجة أن أصبح يقول
بأن الله ثلاثة ، وليس واحداً . فكما أن الإنسانية لا وجود لها ، وكما أن أفراد
الإنسانية هم وحدهم ذوو الوجود حقيقي ، كذلك يكون الحال بالنسبة لله : فليس
هناك وحدة لجوهر واحد في الله بل إن كل أقنوم جوهر مستقل ؛ وتبعاً لهذا
لا توجد إذن ثلاثة أقانيم من طبيعة واحدة ، بل توجد ثلاث طبائع أو ثلاثة
جواهر ، وكل جوهر متقوم بذاته مستقل عن الآخر . فليس من الممكن إذن
أن نقول إن الأب هو الابن ما دام كل منهما مستقلاً عن الآخر ومتقوماً
بذاته . وموضع التجديد في أقوال روسلان هو جعله الأقنوم جوهرًا . فبعد أن
كانت الكنيسة الغربية تفرق بين الجوهر وبين الأقنوم ، نرى روسلان يقول
إن الأقنوم ليس له غير معنى واحد ، وهو أنه جوهر . وعلى ذلك فالأقانيم الثلاثة
جواهر ثلاثة . ومن هذا التجديد ، في لغة الدين على الأقل ، قامت الثورة
عليه وعدّ من أصحاب البدع .

وعلى كل حال فإننا نرى منذ نهاية القرن الحادي عشر أن مشكلة
الكليات قد وضعت في وضعها الحقيقيين : أحدها موقف الواقعيين الذين
يجعلون للماهيات وجوداً في الخارج ؛ والآخر هو موقف الاسميّين الذين يقولون
إن الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد ، أما الأجناس والأنواع فوجودها ذهني .
ونلاحظ أن الموقف الذي يقفه كل فيلسوف من هذه المشكلة يتأثر بالمذهب الذي
تأثره الفيلسوف : فإن تأثر أفلاطون اتخذ موقف الواقعيين ، وإن تأثر أرسطو
اتخذ موقف الاسميّين .

القديس أنسلم Saint Anselme De Cantorbéry

ولد القديس أنسلم في مدينة أويشتا في شمال إيطاليا في أواخر سنة ١٠٣٣ م. ودرس دراسته الأولى في مدارس البندكتية . وتبعاً لهذه الدراسة الدينية أراد أن يكون أحد رجال الدين ، وساعدته أمه على هذا الاتجاه . أما أبوه فقد كان معارضاً أشد للمعارضة في دخوله في زمرة رجال الدين . فلما ماتت والدته فانصرف عن الدين ، واتجه إلى الحياة العامة . وعانى في تلك الفترة التي انتقل فيها من الطفولة إلى الشباب ، أزمة عميقة هي التي تُشاهد دائماً في هذه السن عند رجال الفكر مهما تسكن التربية والوسط الذي يُنشئون فيه . وكانت نتيجة هذه الأزمة أن عكف أنسلم على الحياة المادية ، وانصرف عن كل تفكير في الدين .

إلا أن هذا العهد انتهى بعد العشرين ، وبدأ أنسلم عهد التنقل . في هذا الطور رحل إلى فرنسا ووصل إلى مقاطعة نورمانديا . وفي مدينة « بك » Bec من هذه المقاطعة التحق بالمدرسة الملحقة بدير « بك » . وكان رئيسها أحد مواطنيه وهو لانفران دويافى Lanfranc de Pavia . فاستطاع أنسلم في هذه المدينة أن يدرس دراسة منظمة . ثم كان لديه أن يختار ، بعد أن أنهى هذه الدراسة ، أحد طرق ثلاثة : - فإما أن يكون راهباً منفزلاً ، أو أن يحيا في دير ، أو أن يعود إلى وطنه ليحيا نفس الحياة التي حياها من قبل في أواخر الطور الأول . وقد اختار الطريق الثاني ، فعاش في دير « بك » . وانتخب رئيساً لهذا الدير حينما انتقل رئيسه إلى دير « كان » Caen . وظل القديس أنسلم في هذا المنصب خمسة عشر عاماً ، أبدى في أثناءها نشاطاً كبيراً . فقد كتب كل كتبه الرئيسية أثناء تدريسه في مدرسة هذا الدير . فألف كتابه *Monologium*

و Proslogium ثم كتاب في الحقيقة D : Veritate ثم كتاب « في التثليث »
De Trinitate

والمهم في تعليم أنسلم أنه أتى بمذهب جديد . فبينما كان مواطنه
لانفران يدرس من طريق الكتب المقدسة وحدها ، نرى أنسلم يدخل إلى
جانب ذلك تدريساً عقلياً خالصاً . وينتهي الدور الثالث من حياة
أنسلم وهو دور الأستاذية في دير « بك » بانتخابه مطراناً لكنتربرى . وانصرف
منذ ذلك الحين عن التدريس والتأليف وانقطع إلى الحياة العامة مشغولاً بالمشاكل
التي أثرت فيما يتصل بالكنيسة والامبراطورية ، وخاصة مسألة النزاع بين
البابوية والامبراطورية . وقد أخذ القديس بطبيعة الحال جانب البابوات .
وكانت نتيجة ذلك أن نفى إلى إيطاليا حينما أخفقت البابوية . فكتب في أثناء
ذلك في مدينته اسكافيا بجنوب إيطاليا كتابه : « لماذا صار الله إنساناً »
Cur Deus homo واستمر هكذا بين النفي وبين التردد إلى إنجلترا حتى
مات في كنتربرى عام ١١٠٩ .

ويختلف المؤرخون في تحديد أصله . ومنشأ ذلك تعصبهم : فالمؤرخون
الإيطاليون يجعلونه إيطالي الجنس لأنه ولد في مدينة أوستا ، ويستشهدون بالأشعار
التي قيلت في موته . ويقول الألمان إنه أول فيلسوف من دم الماني خالص ،
لأن أجداده من البرغنديين كما أن أمه لومباردية برغندية - وإن كان من حيث
الثقافة فرنسياً ، ومن حيث نهاية حياته إنجليزياً .

العقل والإيمان

شغل القديس أنسلم أول ما شغل بمشكلة العقل . وكانت أحوال التفكير
تنقسم في ذلك العصر إلى قسمين : الديالكتيون في جانب ، واللاهوتيون
في جانب آخر . أما الأول فقد أرادوا تحكيم العقل في العقيدة ، وأنكروا

عن هذا الطريق كثيراً من المعتقدات التي تعتمد على الوحي دون العقل مثل فكرة الانفجار ستيا^(١)، كما أنكروا اليوم الآخر . وبالجملة أنكروا كل الأفكار التي تتصل بالعقيدة من حيث هي عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية . وكان من أشد أنصار هذه الحركة - الاسميون .

ثم قامت حركة مضادة شغلت أوائل هذا العصر وكان على رأسها بطرس دمياني (١٧٠٢ +) الذي حمل على فلسفة أرسطو حملة شديدة كما حمل على للفلسفة بوجه عام . وقال بعدم إمكان مبدأ التناقض وبيطلان فكرة العلية . لأن العلة الأولى والأخيرة هي الله - والله حرٌّ حرةً مطلقة . وإرادته يمكن أن تصل إلى حد عدم إحداث ما حدث . وهذه الظاهرة نفسها هي التي نجدناها في الفلسفة الإسلامية في نفس الوقت عند الأشاعرة .

فقام القديس أنسلم ، واختط لنفسه طريقاً وسطاً بين الديالكتييين وبين رجال اللاهوت - وقال إن الديالكتييين مخطئون لأنه لا بد من البدء أولاً بالإيمان وليس العقل بأسبق على الإيمان ، ولا يمكن العقل أن يؤدي وحده إلى الإيمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين ينصرفون عن تعقل مضمون الإيمان ، والواقع أنه لا بد من الإيمان ، لكي يتعقل مضمون هذا الإيمان . وهذا ما يفهم من قوله : إنني لا أبحث من أجل الإيمان ، بل أو من لاتعقل . فهو يأخذ على الديالكتييين أخطاءهم ، كما يأخذ على اللاهوتيين إهمالهم . إلا أنه يلاحظ أن أنسلم لم يضع حداً

(١) encharistie طقس من طقوس الكنيسة الكاثوليكية مدلوله أن يتحول الخبز والنبيذ إلى جسم المسيح ودمه تحويلاً بالفعل والجوهر ، بعد تلاوة صلوات وأدعية خاصة .

معيذاً يقف عنده العقل بل جعل الميدانين مختلطين . فإذا قلنا إن العقل يبدأ بعد الإيمان ، فهل يستطيع العقل أن يجعل عقلياً كل ما هو إيماني ؟ والواقع أن أنسلم لم يكن شاعراً بما شعر القديس توما من بعد ، ألا وهو وجوب التفرقة بين ميدانين : ميدان يشترك فيه العقل والنقل ، وآخر لا يستطيع العقل أن يلجحه لأنه من اختصاص الإيمان وحده . ولهذا نرى أنسلم لا يقف دون تعقل الأشياء التي سيعدها القديس توما خاصة بالعقل ، فيحاول أن يتمثل فكرة التجسد وفكرة الانخارسية وفكرة الثلاث ، مع أن هذه الأشياء خاصة - في نظر القديس توما - بالإيمان ، ولا يمكن أن نبرهن عليها عن طريق العقل .

وبلاحظ أنه إذا لم يكن ثمة وسط بين البرهنة وعدم البرهنة على حقيقة ما ، فإن هناك وسطاً بين تعقل الحقائق وعدم تعقلها ، وهو تعقل الحقائق قدر الإمكان . فإذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يتعقل - فعلى الرأس أن ينبغي وعلى العقل أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل لا يمكن أن يؤمن ببعض الأشياء ، فعلى الرأس أن ينبغي وعلى العقل من جديد أن يؤمن . وإذا رأينا أن العقل يناقض مضمون الإيمان فعلى العقل أن يخضع ويؤمن . فالمرجع في النهاية إلى الإيمان . ولكن يخفف من هذا أن يقال إن أنسلم حاول دائماً أن يصل إلى برهنة عقلية ، وإنه قال لهؤلاء اللاهوتيين إن الحقائق لا يمكن أن تدرك مرة واحدة ، وإنه مهما فعل آباء الكنيسة فلم يمكنهم أن يدركوا الحقائق كلها ، وإن ماورثاء عن الآباء ليس كافياً مع الكتب المقدسة ، لأنه يؤدي بنا إلى الإيمان . ولو عاش الآباء أكثر لو سعوا الحقيقة ، والعلم والحقيقة ليس بالشئ الذي ينفد ، بل ستقوى العصور وستكتشف حقائق جديدة باستمرار .

براهين وجود الله

عرض أنسلم براهين وجود الله في كتابين : الأول هو كتاب Monologium «مناجاة» والثاني هو كتاب proslogium . ولنبدأ بالكتاب الأول . ألف أنسلم كتاب «مناجاة» عام ١٠٨٠ م ، وهو أقل شهرة من الكتاب الثاني لأن الأخير يحتوي البرهان المعروف باسم البرهان الوجودي على وجود الله . وبراہین وجود الله الموجودة في كتاب «مناجاة» براهين ثلاثة ، تقوم على أمرين : —

(ا) أن الكائنات مختلفة من حيث درجة السكال .

(ب) أن اختلافها في السكال إنما يرجع إلى مشاركتها في سكال أكبر هو الله .

البرهان الأول : يقوم هذا البرهان على فكرة الخير . يقول القديس أنسلم إن الناس يعشقون الخير ؛ والكائنات تصبو إلى تحقيق الخير . إلا أن مقدار الخير يختلف بين الناس . والآن ، فإن كل خير لابد له من علة . فهل هناك علة مختلفة لكل خير ؟ أم أن ثمة علة واحدة لجميع أنواع الخير ؟ الواقع أنه إذا اختلفت الأشياء في موضوع واحد فإن علتها لابد أن تكون واحدة . فالعدالة الموجودة في عدة أفراد بنسب مختلفة لابد أن تكون علتها عدالة واحدة تسود الناس جميعاً . كذلك الحال في الخير : لابد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق . وهذا الخير المطلق أسمى من جميع أنواع الخير . ذلك لأنه لابد من التفرقة هنا بين ما هو خير بذاته ، وما هو خير بغيره . ومن الواجب أن يكون ما هو خير بذاته أشرف مما هو خير بغيره . وعلى ذلك فالخير الذي هو علة جميع

أنواع الخير لا بد أن يكون خيراً بذاته ، ما دام هو وحده مصدر الخير . فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير التي بغيرها . هناك إذن خير مطلق ، هو أسمى درجة من الوجود . وهو الكائن الأكبر . وعلى ذلك فالخير المطلق هو الوجود الأكبر ، وهو الله .

البرهان الثاني : يقوم هذا البرهان على فكرة الوجود . نشترك جميع الأشياء في كمال عام تام هو الوجود . ولكل موجود علة . ذلك لأن الأشياء ممكنة ، وليست واجبة ، أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يعد بلا علة . ولكن للعلة لجميع هذه الموجودات موجود واحد أول . وهذا الموجود الأول هو الله . وهذا البرهان يسمى باسم البرهان عن طريق الواجب والممكن .
preuve acontingentia mundi.

وبهذا نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء ، وهذا الموجود بذاته هو الله .

البرهان الثالث : يقوم هذا البرهان على فكرة الكمال في الكائنات . من المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض ، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان . وإن لم يسلم الإنسان بهذا لما استحق أن يكون إنساناً . فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال . والمسألة هي : هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية ، أم تقف عند حد ؟ أم توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها ؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية ، لوقعنا في تناقض ، أو على الأقل نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال . وإن قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال وليس هناك كائن أعلى ، فإن هناك صفة مشتركة وهي أن الكائنات جميعاً أكمل الأشياء . وهذا الكمال المشترك

لإما أن يرجع إلى ماهيتها ، وحينئذ ستكون واحدة ما دامت ماهيتها واحدة ، وإما أن يرجع إلى شيء غير الماهية ، وهذا الشيء سيكون كمالاً أكبر من كل هذه الكمالات . فلا بد إذن من وجود كمال أعلى هو الكمال الأول . وهو الله . وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الكمال في داخل دائرة محدودة من الكائنات المتصاعدة في الكمال .

إلا أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً ، وهي معقدة إلى حد ما . وظاهر فيها الأثر الذي أحدثه أوغسطين في أنسلم ، ولو أن الأخير قد وضع مذهبه وضعاً حقيقياً محكم التركيب . ولهذا رأى أنسلم أنه لا بد من الالتجاء إلى برهان فوق البراهين كلها ، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان ، وهو برهان قبلي . وهذا هو البرهان الوجودي المشهور الذي نجده بعد ذلك عند ديكارت . وقد عرضه القديس أنسلم في كتابه Proslogion .

البرهان الرابع : يقوم هذا البرهان على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه ، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويجعلنا نؤمن بها . ولكن يبقى علينا بعد ذلك أن نثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج . فقد ورد في « الزمير » أن الجاهل قال في قلبه لا يوجد إله Dixit insapiens in corde suo non Sit Deus (مزمور ١٣ ، آية ١) وحينما نقول للإنسان : الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه نجده يفهم هذا الكلام وبقله . ومعنى هذا أن مثل هذا الكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج وقد يمكن أن نتصوره موجوداً في الذهن فحسب دون أن نتصوره موجوداً في الخارج كذلك . وذلك مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة

التي سيرسمها ، وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط دون أن تكون موجودة في الخارج . ولكن إذا حققتها في الخارج فهو يعلم لها وجودين : وجوداً ذهنياً وآخر خارجياً . فإن قلنا عن كائن إنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن ، فإن هذا القول يضيف إلى الكائن صفة كمال أكبر . فإذا نظرنا إلى الفكرة التي في ذهننا عن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكبر منه ، وجدنا أننا إذا قلنا إنه موجود في الذهن فحسب لكان هذا الكائن أقل كمالاً من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج . ومعنى هذا وجود كائن أكمل من أكبر كائن يمكن أن يتصور . وهذا حُلف . إذن فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج أيضاً وهذه الفكرة التي لدينا عن أكبر كائن يمكن أن يتصور هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله . وعن هذا الطريق نستطيع أن نقول إن الله موجود .

يقوم هذا البرهان إذن على فكرة موجود أو كائن أعطاها لنا الوحي . ويقوم أيضاً على أن هذا الكائن هو أكبر ما يمكن أن يتصور . ويقوم أخيراً على أن مثل هذا الكائن لا بد بالضرورة أن يوجد في الخارج .

تلك هي الحجة الوجودية الخطيرة التي لعبت دوراً كبيراً ابتداءً من القديس أنسلم إلى عصرنا الحالي ، وكانت مثاراً للخلاف بشأن قيمتها . وقد ظهر هذا الخلاف منذ أيام القديس أنسلم أيضاً ، فقد وجد له معارضا قوياً في شخص الراهب جونيون Gaunilo الذي قال في رده على أنسلم : ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود حقيقة ، وإلا لما أمكن الخطأ . فنحن نتصور كثيراً من الأشياء التي لا توجد ولا يمكن أن توجد . ولا يكفي تصور الماهية لكي يثبت الوجود وما مثل من يسير على هذا النحو الا كمثل من يتخيل وجو جزائر سعيدة في

المحيط فيها كل أنواع الدعيم فيشد رحاله إليها مادام قد تصورهما . وهذا واضح
البطلان . فالوجود شيء والماهية شيء آخر . لأن الماهية تصور ، وهو لاصلة له
بالخارج إذا نظر إليه في ذاته .

رد القديس أنسلم على اعتراضات جونيون فقال : حقاً أن ليس كل
ما يمكن أن يتصور يوجد بالفعل . فليس الوجود عين الماهية في كل الأحوال .
ولكن الوجود عين الماهية في حالة واحدة وهي حالة الله أو الكائن الذي
لا يمكن أن يتصور أكبر منه . وواضح أن رد أنسلم ليس رداً مقنعاً ، إذ تبدو
في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول . فنقطة الابتداء التي بدأ منها القديس
أنسلم هي عينها نقطة الانتهاء التي يخلص إليها . لذلك استمر الخلاف حول هذه
الحجة . فأيدها البعض ، وعارضها البعض الآخر - تبعاً لانقسام المذاهب
الفلسفية إلى واقعية ، ولفظية . فالمذاهب التي تجعل الوجود هو وجود الماهيات
وتقول إن الماهيات . أشرف مراتب الوجود - هي التي تؤمن بمثل هذه الحجة .
أما المذاهب التي لا تجعل الوجود الذهني دليلاً على الوجود الخارجي فتقول
إن في هذه الحجة خطأ منطقياً ، هو المصادرة على المطلوب الأول . لذلك نجد
ديكارت ومالبرانش وليبنيز يقولان بهذه الحجة ويعتبرانها منطقية صحيحة .
بل إن ديكارت لم يفعل أكثر من أنه أتى بأمثلة رياضية فقط دون أن يضيف
شيئاً جديداً إلى مضمون هذه الحجة .

ثم وجدت هذه الحجة معارضة قوية في شخص كنت فنقدتها نقداً
عنيفاً وأظهر ما فيها من خطأ منطقي . ولكن عاد كثير من المغالين المعاصرين
فحاولوا الارتفاع بهذه الحجة : يظهر ذلك عند بعض الإيطاليين خصوصاً في
المقالة التي كتبها برناردينو فاريسكو Bernardino Varisco ، في هذا الصدد ،

في مجلة « لوغوس Logos » عام ١٩٢٩ . وناصرها أيضاً الأستاذ كواريه Koyré ولكن عارضها أيضاً فريق آخر . وعندنا أن هذا الفريق الأخير على حق . لأن القديس أنسلم لم يفعل في هذه الحجة إلا أن ابتداء من حقيقة من حقائق الوحي ، وهي أن الله موجود . والفكرة في ذاتها - بصرف النظر عن الوسط للسيحي الذي نشأت فيه - لا تخرج عن أن تكون من اختراع العقل ، فليس من شأنها أن تفضي إلى القول بأن الله موجود بالضرورة . لهذا علينا أن ننظر إلى هذه الحجة باعتبارها تطبيقاً للعبدأ الرئيسي الذي قال به القديس أنسلم وهو : « أو من لأتعقل » - أي أن هذا البرلمان لا يمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد ، لأن الجاهل أو الملحد لا يرتكب خطأ منطقياً ولا يكون متناقضاً مع نفسه كما يقول أنسلم ؛ وإنما يفاقض نفسه فقط في نظر المسيحية من حيث إنه هو نفسه دليل على وجود الله .

صفات الله

يبدأ القديس أنسلم في صفات الله بأن يفرّق تفرقة واضحة بين نوعين من الوجود : الوجود بالذات ، والوجود بالغير . والوجود بذاته هو وحده الله ، وتكون فيه الماهية عين الوجود ، والوجود عين الماهية . أما الوجود بغيره فماهيته غير وجوده . وإنما يمكن أن توجد الماهية أولاً ثم يضاف إليها الوجود بعد ذلك . وحينئذ يجب أن نتساءل : من الذي يضيف الوجود إلى الماهية بالنسبة إلى الوجود بغيره ؟ إما أن يكون الوجود علة فاعلية ، أو أن يكون علة مادية . وفي هذه الحالة الأخيرة لابد أن نقول قطعاً بوحدة الوجود . وهنا نرى القديس أنسلم يحمل حملة عنيفة على مذهب سكوت أريجين الذي قال إن الله هو الشكل . فإذا كان الله قد صنع الأشياء من مادة سابقة فإن

هذه المادة ستكون والله شيئاً واحداً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا تغير هذا الوجود الأول فصار هذا الوجود الثاني ، فإن ذلك لا يمكن أن يتم إلا باضمحلال وانحلال في الوجود الأول ليكون للوجود الثاني . وهذا غير جائز بالنسبة إلى الله . ومن أجل هذا لا بد من الرجوع إلى الفرض الأول والقول بالخلق من العدم ، أى أن الله يأتى بوجود لم يكن موجوداً من قبل .

والوجود الحقيقي هو الوجود بالذات ، أما الوجود الآخر فليس حقيقياً بل هو وجود مستعار . وإذا قورن الوجود بالغير بالوجود بالذات ، كان الوجود الأول عدماً بالنسبة للوجود الآخر . إلا أن القديس أنسلم لا يريد أن يقول بأن العالم إذا وجد من العدم لم يكن من قبل موجوداً على نحو من الأنحاء . إنما وجد للعالم من قبل في إرادة الله وفي علم الله وذلك عن طريق «الكلمة» . وهنا يقسم القديس أنسلم الكلام إلى عدة أنواع تخلص في ثلاثة :

(أ) الكلام الذى هو ألفاظ تظهر في الخارج .

(ب) الكلام الذى هو تصور للكلام ، وهو باطن .

(ح) الكلام الذى هو تصور حقائق الأشياء بالعقل فقط ، وهذا ما يسمى باسم الكلام النفسى .

ويجدر بنا في هذا الصدد أن ننبه إلى أن البحث في كلام الله عند المسلمين يختلف عنه عند المسيحيين . فإذا كان المسلمون من المتكلمين قد تداروا مسألة الكلام وعدّوا صفة الكلام من صفات الله السمعية ، وقالوا إن كلامه ليس كلام البشر بل هو كلام نفسى ، فإن هذا الكلام الذى يتحدثون عنه غير الكلام الذى يتحدث عنه المسيحيون . فالقصد في علم الكلام من كلام الله أنه الأوامر والنواهي التى يلقيها الله إلقاء نفسياً في نفوس الملائكة ، ثم يقلبها الملائكة في صورة كلام

للإيمان إلى من يختاره الله ، بينما نجد الكلام عند المسيحيين هو علم الله بالإيمان وإرادته لهذا الإيمان ، وليس متصلاً بأوامره أو نواهيه .

يقول القديس أنسلم بوجود التفرقة بين الصفات التي تضاف إلى الموجود بالذات ، وتلك التي تضاف إلى الموجود بالغير . ففي الحالة الأخيرة تطلق عليه على طريق فعل الملك ، بينما تطلق في الحالة الأولى على طريق فعل الكيفية . فالعدل حين يطلق على الإنسان فمعنى ذلك أن للإنسان صفة العدل ، أما بالنسبة إلى الله فيقال إن الله هو هو العدل . وقولنا : « هو هو » — للدلالة على الوجود باعتبار أن هذه الصفة وجودية — فهذا هو الشرط الأول في صفات الله . والشرط الثاني هو أن هذه الصفات مطلقة وليست بالنسبة إلى صفات الموجودات بل يقال مطلقاً وبذاتها . فإذا لم يكن شيء ما من الأشياء موجوداً لكانت صفات الله مع ذلك موجودة أيضاً . والشرط الثالث : ألا ينسب إلى الله إلا ما هو كمال . فإذا وجد شيء أقل كالأشياء من شيء آخر فلا ينبغي أن ينسب إلى الله الشيء الأول ، بل ينسب إليه الشيء الآخر لحسب .

وإذا ما توافرت هذه الشروط الثلاثة في صفات الله وجدناها ترجع إلى سبع صفات : هي الحياة والقدرة والعلم والحق والعدل والبقاء والغير . فيجب أن يكون الله باقياً لأنه كل شيء ، ولا يجري عليه الزمان ، بل هو أصل الزمان . كما أن قدرة الله ليست محدودة بشيء بل توجد في كل مكان ، والله موجود في كل جزء . وهذه الصفات كلها عين الذات وليست صفات مستقلة عن الذات . فجوهر الله إذن واحد وإن تعددت صفاته . لأن الوجود بالنسبة إلى الله ، كما ذكرنا ، هو الماهية . وهذه الصفات هي الماهية والوجود ، وهذا يثبت

بقاء الله . فما دما وصفنا الماهية فقد وصفنا الوجود والوجود باق ما بقيت الماهية .

وإذا انتقلنا إلى الإنسان وجدنا للقديس أنسلم يتبع القديس أوغسطين ، ويكتفى بأن يقول ببعض ما قال به القديس أوغسطين من قبل ، أن الإنسان يتذكر ذاته ويعقل ذاته ويحب ذاته ، وهذه هي صورة الثالوث في الطبيعة الإنسانية . فكأن الإنسان يحتوى على صورة الله .

المعرفة : تتم المعرفة بالتعاون بين العقل والحس . ويتم ذلك خصوصاً عن طريق نوع من الإشراف الذي تحدث عنه القديس أوغسطين .

مشكلة الكليات

عنى القديس أنسلم بهذه المسألة عناية شديدة وخاصة حين رأى أن المشكلة ليست منطقية فحسب بل لاهوتية كذلك ، فإذا لم يعتقد المرء أن أفراد الإنسانية المتعددين يكونون إنساناً واحداً لن يؤمن تبعاً لهذا بوجود ثلاثة أقانيم في الله الواحد ، أى أن القول بمذهب اللفظيين يستدعى إنكار الثالوث ويستدعى بالتالى إنكار مادة رئيسية من مواد العقيدة المسيحية . يذكر القديس أنسلم أن الوجود الحقيقي هو وجود الأجناس والأنواع أى وجود الكليات . فوجود سقراط الحقيقي هو وجود الإنسانية . وكل من الجنس والنوع موجود بأكمله فى كل فرد . ويعجب القديس أنسلم من القول بعدم استطاعة الإنسان الجمع بين اللون وبين الفرس فى كائن واحد . فإن هذا ممكن . لذلك يمكن بالتالى أن نجتمع بين الأفراد فى نوع واحد . وعلى أساس هذا الموقف من الكليات أقام القديس أنسلم برهانه الوجودى ، لأن الحجة الوجودية تقوم على أن الوجود ذهنى هو وجود حقيقى ، ونسبة الكمال فى الذهن هى نسبة الكمال فى الواقع . فإن لم يقل

الإنسان إن للكماليات وجوداً في الخارج ، لم يستطع أن يعترف بالحجة التي أدلى بها القديس أنسلم .

وبقية أقوال القديس أنسلم ليست بذات قيمة كبيرة . فأبحاثه في المعرفة والأخلاق تقوم غالباً على مضمون الوحي . وكل ما للقديس أنسلم من أهمية تنحصر في تلك الحجج التي أدلى بها للبرهنة على وجود الله . هذا ، ولم ينتج مذهباً فلسفياً كاملاً . فإذا قارناه بجون سكون اريجين وجدنا أنه يقل عنه مقاماً في الفلسفة ، بل ويقل عنه تأثيراً كذلك ، رغم حرمان الكنيسة لسكون اريجين . وعلى كل حال كان القديس أنسلم سابقاً على أولئك الذين جاءوا من بعده بقرنين ، والذين ارتفعوا بالفلسفة المدرسية إلى أعلى صورة وصلت إليها . ثم إن الاتجاه الذي سار فيه أصبح تياراً عاماً تأثر به بعض الفلاسفة في العصور الوسطى ، بل استمر تقليداً طوال هذه العصور .

بقي علينا أن ننظر نظرة إجمالية إلى بقية الاتجاهات الفلسفية في القرن الحادى عشر . فنجد أنه كانت الخصومة ، التي وجدت في القرن السابق وفي أوائل هذا القرن ، لازالت على أشدها بين الديالكتييين من ناحية واللاهوتيين من ناحية أخرى . ثم ظهر نوع جديد من التفكير الذي يجمع بين اللاهوت وبين الفلسفة ولو أن الغلبة كانت لللاهوت : ونعني بذلك حركة الشروح وكتابة الأقوال Sentences وأول من اتجه هذا الاتجاه أنسلم اللاوونى Anselme de Laon الذي كتب نموذجاً كان له أكبر الأثر فيما بعد في هذا النوع من الكتب التي استغلها أيبيلارد بعد ذلك ، ثم روبردو ميلان Robert de Melun وأخيراً سييد هؤلاد جميعاً بطرس اللباردى pierre Lombard المسمى باسم « أستاذ أصحاب الأقوال » . وقد بدأ الكثير من الفلاسفة حياتهم الفلسفية ، بل وعبروا عن مذاهبهم ، عن طريق شروحهم وتعليقاتهم على كتب الأقوال هذه .

القرن الثاني عشر

كان هذا القرن قرن تأخر بإزاء القرن الحادى عشر . فكانت للبحوث فيه فى الغالب إما تأكيداً وانتصاراً لبعض المذاهب السابقة ، أو عنابة بمشكلة الكليات . لذلك انقسم الذين اشتغلوا بالفلسفة إبان ذلك القرن إلى فريقين : يمثل الفريق الأول مدرسة الشارتريين ، ويمثل الفريق الثانى ، الذى عنى بالكليات ، بطرس ابيلارد . وسنتحدث عن هذا الأخير .

ولد بطرس أبيلارد سنة ١٠٧٩ فى مدينة باليه Pallet بالقرب من نانت Nantes . ودرس أولاً دراسة أدبية ، لأن والده كان مولماً بهذه الدراسة ، ولو أن والده أراد منها أن تكون مقدمة لدخوله فى السلك العسكرى . إلا أن أبيلارد انجبه إلى الناحية العلمية ، وإن لازمته الروح العسكرية فى الناحية العلمية . بدأ أبيلارد دراسته بالمنطق ، فدرس على يد أحد كبار المنطقيين فى ذلك الحين وهو جيوم دوشامبو Guillaume de Champeaux الذى كان يدرس فى نوتردام . وكان واقعياً متطرفاً . ولم يرض ذلك أبيلارد ، فحمل حملة عذيفة على أستاذه ، حتى اضطر إلى مغادرته وإنشاء مدرسة مستقلة على الرغم من صغر سنه .

كان ذلك فى ميلان Melun . واستمر أبيلارد فى مناظراته جيوم دوشامبو ، وأراد أن تشهد هذه الخصومة فانتقل إلى ضاحية قريبة من باريس^(١) وأقام على جبل القديسة جنييف . إلا أنه لما رأى نفسه قد انجبه انجهاً كلياً إلى المنطق ، أراد أن يأخذ بحظ من العلوم الأخرى فرجع إلى أستاذه القديم ليأخذ عنه

(١) كانت باريس آنذاك تقتصر على جزيرة المدينة L'Île de la Cité ، فكان جبل القديسة جنييف بمثابة ضاحية لها . أما اليوم فهو يشمل الحى الخامس ، أى الحى اللاتينى .

اللاهوت . ولكنه لم يستطع أيضاً أن يستمر معه ، فاشتدت حملته عليه ونفر طلابه منه واضطره أخيراً إلى أن يدخل في مناظرة معه . كانت نتيجةها أن انهزم الأستاذ . ولم يكن أيبيلارد مع ذلك قد جاوز الثلاثين . وكان نتيجة هذه الهزيمة أن سقط جيوم دوشامبو في أمين الناس واحتل أيبيلارد مكانه . فأقام مدرسة في سانت جنيف أمها الطلاب من جميع البلدان . لكن حدثت بعد ذلك حادثة لم تكن لترفع من شأن أيبيلارد - تلك هي حادثة غرامه بهلوزا ابنة أخى فلبيير Fulbet . وكانت النتيجة سيئة سواء على سمعة أيبيلارد أو على جسمه . ودخل أيبيلارد بعد ذلك أحد الأديرة ، كما دخلت هلوزا ديراً آخر . وبعد أن خرج أيبيلارد من الدير قامت بينه وبين القديس برنار Bernard مناظرة عنيفة حول المعتقدات الدينية التي أوردها أيبيلارد في كتابه « مقدمة^(١) إلى اللاهوت » وكانت هذه العقائد متفقة مع مذهبه في الكليات . ولكن أيبيلارد لم يرد على مناظره ، وانتهت المناظرة بأن سلم أيبيلارد نفسه كل للتسليم . ثم أرغته مجامع سواسون وسانس على إحراق كتبه بنفسه ، وإلى الرجوع عن معتقداته . بل حينما أهاب البابا أن ينقذه زاد هذا الأخير في عقوبته . فاضطر أيبيلارد في النهاية إلى الخضوع تماماً للكنيسة ، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير وبموته هنالك عام ١١٤٢ .

وهكذا نشاهد أن أيبيلارد كان شخصية عجيبة حقاً . فقد كان ذهنًا حاداً ذكياً ، وكان مناظراً شديداً الوطأة على خصومه ، قويا في سرد الحجج . إلا أنه لم يكن رجلاً خالقا : فلم يصدر عنه مذهب معين ، ولم يقم مذهبا فلسفيا عاما . ومع ذلك نرى البعض يرتفعون به كل الارتفاع فيجعلونه أعظم شخصية في العصور الوسطى من حيث إيمانه بالعقل دون أن يحسب حسابا للعقل

هولا لاعتقادات الكنيسة . ويقولون إنه كان سلفا لكنت Kant في مذهبه
النقدي . ونجد على العكس من هذا مورخين آخرين يقولون عنه إنه لم يكن غير
حفظي متحذلق .

تنقسم أقوال أبيلارد إلى قسمين : قسم يتصل باللاهوت ، وقسم يتصل
بالمنطق والفلسفة بوجه عام . أما اللاهوت فأشهر ما كتب أبيلارد فيه كتاب
« مقدمة إلى اللاهوت » وكتاب « نعم ^(١) ولا » . وهذا الكتاب عبارة
عن جملة أقوال أنى بها أبيلارد نقلا عن رجال الكنيسة وعن الآباء :
تنقسم إلى أقوال مؤيدة ، وأخرى معارضة ، فيما يتصل ببعض المسائل
الدينية . ولعل أبيلارد لم يرد من هذا حلا لهذه المسائل بل أراد إثبات أن النقل
حقناقص ، ويجب إذن الرجوع إلى العقل . هذا هو رأى معارضيه ومنكرى فضله .
— أما الفريق الآخر فيقول إن أبيلارد إنما ذكر الأقوال المؤيدة والمعارضة من
أجل التوفيق بين كلا النوعين من الأقوال . ودليل ذلك أن القديس توما لم يفعل
أكثر من هذا ، فكان يذكر دائما الحجج المعارضة ، ويقولها بالحجج المؤيدة ،
ثم يحاول بعد ذلك أن يأتى بالجواب الصحيح . والواقع أننا نلاحظ وضوح
الفرقة العقلية لدى أبيلارد ، ويظهر هذا في كل كتبه الدينية وهي : رسالة
« في التوحيد والتثليث » ^(٢) وهذا الكتاب ألفه سنة ١١١٨ وصور في عام
١١٢٥ في مجمع سواسون ؛ وكتاب « اللاهوت المسيحي » ^(٣) الذي كتبه بعد
عام ١١٢٣/١١٢٤ ؛ وأخيرا كتاب « مقدمة إلى اللاهوت » ، وصاحبه مجمع
سانص عام ١١٤١ .

Sic et non (١)

De unitate et trinitate divina (٢)

Theologia Christiana (٣)

اللاهوت عند أبيلارد

كان أبيلارد يؤمن بالله واحد عالم خبير قادر . وكان يرجع الثالوث إلى الوحدة فيقول إن ثمة أفنوما واحداً متصفا بثلاث صفات هي القدرة والعلم والخير . والقدرة لا تأتي إلا عن طريق العلم والخير . وتبعا لنزعتة في الكليات نراه قد أحال الصفات الوجودية إلى صفات نفسية ، وأرجع الأفنوم إلى الشخصية . ويلاحظ أن أبيلارد قد تأثر الشارتريين ، فقال بأن روح العالم هي أيضا الروح القدس ، فتأثر إذن بما تأثره الشارتريون من مذهب أفلاطون في « طيماوس » .

مشكلة الكليات

أراد أبيلارد أن يوفق في مشكلة الكليات بين الواقعيين واللفظيين ، أو على حد تعبيره بين أفلاطون وأرسطو . يقول أبيلارد إن الكليات تطلق على أفراد كثيرين ، فلا يمكن إذن أن تكون كلمات أو أشياء ، لأن الشيء لا يطلق على الشيء ، وإلا لا يمكن أن يوجد الشيء الواحد في أماكن متعددة ، فيكون سقراط في أثينا وروما في آن واحد . وهذه هي الحجة الكبرى التي يسوقها أبيلارد ضد الاسمين أو اللفظيين . وتتلخص هذه الحجة في العبارة المشهورة : *Res de non praedicatur* ومعنى هذا أنه لا يمكن الكليات أن تكون أصواتاً كما قال روسلان . وإنما تكون للفظ صفته الكلية حينما يكون موجوداً في داخل قضية . ولا يستطيع الإنسان بعد ذلك أن يقول إنه لما كان اللفظ في داخل قضية فإنه يكون هو أيضا الكلي ما دامت القضية تعبر عن الكلي . فلو قلنا ذلك فإن معناه أن الحرف أيضا كلي ، لأنه يدخل في تركيب الكلمات ، وهكذا . فالكلي عند أبيلارد هو القضية ، واللفظ يكون كليا باعتباره جزءاً

من قضية . وبهذا المعنى وحده يمكن أن يقال إن اللفظ يصح أن يكون كلياً .
على أى نحو تكون هذه الكليات باعتبارها قضايا ؟ يقصد بالقضايا
— باعتبارها أقوالاً — الربط بين شيء وشيء آخر . فالكليات روابط إذن .
إلا أن هذه الروابط ليست لفظية . فإذا قلنا مثلاً : إذا وجد الإنسان وجد الحيوان :
فإن هذه القضية ليست منطقية . إنما هذه الروابط تعبر عن حقائق وجودية
تتكشف لنا عن طريق الطبيعة الخارجية ، فهي إذن روابط حقيقية . فيلاحظ ضد
الاسمين أولاً أن الروابط ليست ذهنية فقط بل وجودية كذلك ، أى أن لها وجوداً
حقيقياً في الخارج إلى جانب وجودها الذهني ، ويلاحظ ضد الواقعيين ثانياً
قوله إن الكليات هي روابط .

وخيل إلى أبيلارد عن هذا الطريق أنه وفق بين الاسمين والواقعيين .
ثم إنه أضاف إلى ذلك تأثره بأفلاطون في الكليات فقال إن هذه الروابط
في ذهن الله ، أى موجودة وجوداً سابقاً على وجود الأشياء كما يقول الواقعيون ،
كما أنها لاحقة على الأشياء . وفي هذا أيضاً توفيق بين الاسمية والنزعة
الواقعية . وخلاصة توفيق أبيلارد في الداحية الأخيرة قوله إن الكليات سابقة على
الأشياء باعتبارها روابط حقيقية موجودة في ذهن الله منذ الأزل وتشاركها
الروابط الموجودة في الوجود الخارجي عن طريق المشاركة الأفلاطونية . هذا من
ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذه الكليات موجودة بالفعل في الجزئيات ،
ولست تدرك إلا باعتبارها أفراداً جزئية ، سواء عن طريق الحس وعن طريق
العقل . وتتصل بذلك النظرية المشهورة بعدم الاختلاف Indifferentis .

تقول نظرية عدم الاختلاف إن الكليات عبارة عن الصفات المتشابهة
بين الأفراد المختلفين . فإذا نظرنا إلى الفرد فإن ذلك يمكن أن يكون باعتباره فرداً

لأنه مختلف عن غيره ، وباعتباره نوعاً من حيث أن الأفراد متشابهون في جملة صفات ، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره جنساً بعد أن نحدد من الصفات المشتركة الصفات الخاصة بالفصول النوعية . قال أيبيلارد بهذه النظرية ، إلا أنه لم يتوسع فيها . ولكن توسع فيها الأفلاطونيون الذين يسمي مذهبهم باسم مذهب التصوريين Conceptualistes . ولم يكن أيبيلارد واحداً منهم ، وإنما وجد شيء من الشبه بين مذهبه ومذهبهم . وهذا يظهر خصوصاً من كلام جان دوسالسيوري . Jean de Slisbury .

وأهم ما يذكر عن أيبيلارد في الأخلاق قوله إن النية هي أصل العمل ، وبها وحدها يجب أن يقوم العمل . ويجب ألا تفهم النية على أنها ما يحتمل للإنسان أنه صحيح ، بل هي ما يعتقد الإنسان أنه مطابق للواقع .

وأهمية أيبيلارد الكبرى هي في أنه كان عقلية دقيقة ولو لم تكن جسارة ، وأنه كان بشيراً بحرية العقل في العصور الوسطى ، وأنه أثر تأثيراً كبيراً في إحياء الدراسات القديمة لأنه تأثر الكتاب الأقدمين أمثال شيشرون وفرجيل ، وفضلاً عن أفلاطون وأرسطو . لذلك نرى أن أيبيلارد أكثر ما يكون شبيهاً من حيث الثقافة برجال عصر النهضة منه برجال العصور الوسطى . كما كان أيبيلارد أستاذاً ممتازاً أثر في كل من تلمذ على يديه . وهو أول من عمل على إقامة جامعة باريس . لهذا ليس من الغريب أن يسمي أيبيلارد : المبشر بنزعة التنوير في العصر الحديث .

مدرسة الشارتريين

اختلف المؤرخون في بيان الصفة التي يجب أن تحدد مذهب رجال هذه المدرسة . ولكن هذه الصفة ترجع في النهاية إلى صفة القول بوحدة الوجود . فخرى مثلاً أن روفلف De Wulf يقول إن الشارتريين كانوا على الطرف بين

أصحاب مذهب وحدة الوجود وبين القائلين بإله واحد مستقل عن العالم . وأشهر رجال هذه المدرسة هو تيرى دوشارتز Thierry de Chartres (+ ١١٥٥) .

عرض تيرى مذهبه في كتاب سماه « الأسفار ^(١) السبعة » . وقد أراد أن يعارض بهذا العنوان « الأسفار الخمسة » لموسى : وأكبر من تأثيره تيرى هو أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، ثم تأثر اسكوت أريجين . والواقع أن مدرسة الشارترين تنسب إلى سكوت أريجين ، وتمثل استمرار التقاليد الأريجينية في فلسفة المصور الوسطى ، وقد استطاع تيرى أن يكمل النقص الذى تركه سكوت أريجين في موضوعى : خلق المادة ، ثم روح العالم .

بدأ تيرى بحثه في الكتاب السالف الذكر بعرضه لفظرية العلل الأربع . فقال إن العلة الفاعلية هي الله القادر وهو يخلق المادة ، والعلة الصورية هي الله الذى يخلق بحكمته ويتدبيره صورة المادة ، أو بعبارة أخرى : الذى يحدث النظام بعمله في المادة الأولى أى العلة الصورية . أما العلة الغائية فهي الروح القدس لأنها الخير . أما العلة المادية فهي العناصر الأربعة .

ذلك هو الجزء الجديد الذى أدخلته مدرسة الشارترين في تصورات المصور الوسطى ، ويلاحظ أن تيرى يحاول أن يفسر أو أن يوفق بين الآيتين التى تقول أولاهما إن الله قد خلق الأشياء منذ الأزل مرة واحدة ، والآية الأخرى التى تقول إنه خالق الأشياء في ستة أيام . ويرى تيرى أن مهمة الفيلسوف الأولى والأخيرة هي في التوفيق بين الآيتين .

ويرجع تيرى الوجود إلى الوحدة ، ويقول إن الوحدة سابقة على الأعداد المركبة . وهذه الوحدة هي جوهر الوجود ، وأما الكثرة فلا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة في هذه الوحدة .

ويُغْرِق في هذه الواحدة ، حتى يحاول أن ينظر إلى التثليث باعتبار أن
أقانيمه مأخوذة من الوحدة الأولى . ويقول إن الجوهر جوهر واحد ، تصدر
عنه بقية الأشياء . فذهبه يبدو كما لو كان صورة أولية لمذهب أسبينوزا .

وثمة شخصية أخرى إلى جانب شخصية تيري هي شخصية برنار سلفستر
Bernard Silvestre . وأهم ما قاله هو نظريته في الزمان إذ يقول إن الزمان
قد خلق ، إلا أنه لن يفنى لأن الزمان ، — وهنا يظهر أثر أفلاطون واضحاً —
هو صورة للأبدية ومشتق منها ، وعلى ذلك يأتي وقت يفنى فيه هذا الزمان
ولكنه يعود من جديد . فالزمان شبيه بالأبدية من ناحية ، لعدم فناءه ، وهو
من ناحية أخرى فانٍ أو متغير لأنه يمرُّ بدورات ولا يستمر على حال واحدة .

وقال بنظرية أخرى وتلك هي أن للعالم ككل روح يتصف بالحياة ، ومنها
تصدر بقية الأشياء . فوحدة الوجود هنا تصوّرت على النحو الذي تصوّره اسكوت
أريجين للوجود . وعلى كل حال ، فإن مدرسة الشارترين تمتاز بالقول بوحدة
الوجود وبقولها بروح العالم ، وجعلها روح العالم والروح القدس شيئاً واحداً .

القرن الثالث عشر

تأثير أرسطو والنهضة الارسططالية الجديدة

عهد التراجمة وانتقال التراث اليونانى

إلى أوروبا المسيحية

تسكاد العصور الوسطى أن تنقسم إلى قسمين :

(١) القسم السابق على القرن الثالث عشر ؛

(ب) القسم المبتدىء من بداية القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر .
وتقوم هذه التفرقة على أساس نفوذ أرسطو والتراث اليونانى فى العالم المسيحى .
فبعد أن كان الطب ينحصر فى رسائل موجزة لرجال لاقية لهم ، عاد الطب ابتداء
من القرن الثالث عشر إلى رؤسائه أبقراط وجالينوس . . وبعد أن كان الفلك
منحصرأ فى رسائل تافهة مثل رسائل بيد Bède ، أخذ الفلك صورة جديدة عن
طريق المؤلفات التى وصلت إلى رجال العصور الوسطى سواء أكانت هذه المؤلفات
هى يونانية أم مؤلفات للفلسكيين العرب مثل الفرغاني والبنائى وأبو معشر .
ونجد من جانب الدراسات الفلسفية أنه لم يكن لدى رجال العصور الوسطى غير
بعض كتب « الأرغانون » ، ثم المقولات المدخولة إلى القديس أوغسطين . وكانت
الدراسات على كل حال تقتصر على رسائل هزيلة لبيد وغيره من رجال العصور
الوسطى الذين عاشوا خصوصاً فى القرنين الثامن والتاسع . ولكن أوروبا أخذت
تترجم التراث العربى منذ القرن الثانى عشر . وكانت مزايا الاتصال بين أوروبا
والإسلام فى موضوعين : أولهما فى أسبانيا ، وثانيهما فى صقلية ومملكة نابولى .
وقد بدأت هذه الحركة أول ما بدأت فى طليطلة على يد رئيس أساقفتها الذى

كون من حوله مدرسة من المترجمين — قام على رأسها أشهر المترجمين وهو جند يسالقي رئيس الشمامسة في هذه المدرسة ، وكان أكثر هؤلاء المترجمين من اليهود . وأول ما بدأت حركة الترجمة بدأت بكتب الفلك والرياضيات والطب ، ثم امتدت إلى الفلسفة . وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل في العالم العربي ، وذلك لأن الحاجة العملية تسبق دائماً الحاجة النظرية .

بدأت من القرن الثاني عشر ترجمة الفلاسفة . فترجمت موسوعة ابن سينا الفلسفية وهي كتابه « الشفاء » . ثم انتقل المترجمون بانتفاء ذلك العصر إلى غير ابن سينا من الفلاسفة . فترجم الفارابي والكندي ، واستمرت حركة الترجمة شيئاً فشيئاً حتى ترجم أكثر الفلاسفة العرب . وقام اليهود بالدور الأكبر ، لأنهم كانوا أداة اتصال بين العالم الإسلامي وأوروبا . وكانت طوبقتهم في الترجمة أن يضموا الكلمة اللاتينية أو العامية الرومانية فوق اللفظ العربي ، ثم يقوم كاتب مسيحي فيضع الصيغة الأخيرة للترجمة . لذلك كانت التراجم تنسب إلى مترجمين مختلفين . والواقع أن الواضع الحقيقي للترجمة هو للكاتب المسيحي .

كانت الترجمة في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة ، أما في القرون المتأخرة فقد أصبحت الترجمة عن العبرية . وبلاحظ أن هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هنالك من اختلاف كبير من تركيب العبارة في اللاتينية وتركيبها في العربية . وعلى كل حال فقد قام المترجمون بمجهود كبير في هذا السبيل ، وأشهرهم جند يسالقي ويوحنا الاشبيلي وجيراردو الكريموني . وهنا يجب أن نشير إلى أن مجرد الإشارة في كتب الفلاسفة المسيحيين لاتنهض دليلاً على أن كتب الفيلسوف الإسلامي المشار إليه قد ترجمت بالفعل إلى اللغة اللاتينية . فالإشارات إلى ابن باجة بنجيل إليها ليست إشارات مأخوذة عن النص الأصلي مباشرة ، بل هي مأخوذة عن إشارات في كتب أخرى ، وخصوصاً كتب ابن رشد .

كان جند يسألني متأثراً كل التأثر بالفلاسفة المسلمين، وقد ظهر ذلك في كتابين له : الأول كتابه « خلود النفس »^(١) وقد أصبح هذا الكتاب هو المصدر الرئيس الذي اشتق منه أكثر الفلاسفة المسيحيين براهينهم على خلود النفس . والثاني هو « تصنيف الفلسفة »^(٢) هو عبارة عن موسوعة فلسفية تشمل تقريباً كل فروع الفلسفة من طبيعيات وأخلاقيات وإلهيات . ويظهر في هذين الكتابين تأثير الفلاسفة المسلمين ، لأن جند يسألني يشير باستمرار إلى ابن سينا وابن رشد والفارابي والسكندى . إلا أنه يلاحظ أن أرسطو الذي عرفته أوروبا عن طريق العرب لم يكن أرسطو الحقيقي بل أرسطو في مسوح أفلاطونية . ولم يكن مصدر هذا أن الشراح المسلمين قد فهموا أرسطو هذا الفهم ، بل كان بعض الكتب ينسب زوراً إلى أرسطو ، وحقيقة هذه الكتب أنها كانت أفلاطونية محدثة ، كما هي الحال في كتاب « أنولوجيا أرسططاليس » ، الذي هو عبارة عن تلخيص موسع « للتاسوعات » من أربعة إلى ستة لأفلوطين . ثم كتاب « في الخير المحض » - فهو تلخيص مأخوذ عن « عناصر أنولوجيا » تأليف أبرقلس . فهذه الكتب الأفلاطونية المحدثه كانت تُنسب إلى أرسطو ، فكان أرسطو إذن ممزوجاً بأفلوطين سواء في كتب الشراح المسلمين وفي هذه الكتب المبحولة إلى أرسطو . جاءت هذه الموجة من الترجمة إلى أوروبا ، ثم أضيفت إليها موجة أخرى صدرت عن التراجم المباشرة عن اليونانية ، ففزت الجامعات الأوروبية . وذلك لأن جامعة باريس كانت قد أنشئت في ذلك الحين ، إذ جمعت في سنة ١٢٠٠ جميع مدارس باريس تحت إشراف هيئة واحدة بفضل البابا إنوسنت الثالث والأمبراطور فيليب أوغسطس . وفي سنة ١٢١٥ صدق البابا قوانين هذه الجامعة؛ وافتتحها بالنيابة عنه المندوب البابوي روبري كورسون . ودخلت الكتب

D : immortalitate animae (١)

De divisione philosophiae (٢)

المرجحة لأرسطو في هذه الجامعة . بل دخلت إليها أيضاً كتب الإلهيات . وكان القائمون على أمر هذه الجامعة يعرفون خطر هذه الكتب . أمثال جيوم^(١) دوسير وجيوم^(٢) دوثرن . ونحن نرى الأخير يشير إلى مذاهب ابن سينا وابن رشد وغيرها من الفلاسفة المسلمين قصد تفنيدها . فكان على السلطة الكنسية إذن أن تتخذ موقفاً معيناً إزاء هذه الحالة . لأن مذهب أرسطو لم يكن متفقاً مع ما عُرف حتى ذلك الحين . فبدأت السلطة الدينية بالتحريم . فنرى أنه في مجمع باريس الذي ترأسه بيردى كوربي^(٣) أسقف سانس عام ١٢١٠ قد حرمت دراسة طبيعيات أرسطو بل وحرّم عمل أى تلخيص لها . وامتد هذا التحريم إلى غيره من الفلاسفة . ولكن إذا كان هذا التحريم قد شمل باريس ، فإنه لم يشمل بقية جامعات فرنسا وأوروبا . فظلت جامعة تولوز حرة تدرّس ما تشاء . ومن هنا استمرت التراجم تغزو الجامعات الأوروبية . ووجد سببان إلى جانب هذا ساعداً على نفوذ هذه التراجم :

أولاً — أن الكتب الطبية والفلكية والرياضية التي سمح بتدريسها احتوت أيضاً على الكثير من مذاهب أرسطو الطبيعية .
ثانياً — من أجل تفنيد هذه الآراء لأرسططالية كان لابد من معرفتها أولاً .

واستمرت حركة نفوذ مؤلفات أرسطو شيئاً فشيئاً حتى إن قرارات التحريم تدل هي أيضاً على التطور في النظرة إلى هذه المؤلفات . فقرار غريغوريوس التاسع سنة ١٢٣١ — حرّم دراسة الطبيعيات إلى أن تقوم لجنة ، فتطهر هذه الطبيعيات من الأقوال التي لا تتفق والدين — وكذلك في القرارات التي صدرت بعد

Guillaume d' Auxerre (١)

Guillaume d' Auvergne (٢)

Pierre de Corbeil (٣)

ذلك ، مثل قرار أنوسنت الرابع سنة ١٢٦٢ . واستمرت المؤلفات تدخل الجامعات حتى نرى أنه في سنة ١٣٦٦ قد أصبح مفروضاً على الطلاب الذين يريدون الحصول على إجازة الليسانس في الآداب أن يعرفوا مؤلفات أرسطو الطبيعية . وعلى هذا نرى أن كل كتب أرسطو قد تغلفت تماماً في الجامعة الأوروبية . ووجدت إلى جانب هذه التراجم عن العربية ، تراجم عن اليونانية مباشرة وأشهر المترجمين عنها هو جيوم دو مريبك^(١) . وقد كان عوناً للتقديس توما في شروحه على أرسطو .

وإذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى الفلسفة في القرن الثالث عشر ، وجدنا أن الاتجاهات تكاد ترجع إلى اوقف الذي اتخذته كل مدرسة إزاء الأفكار الجديدة التي بدأت تغزو العالم الأوروبي ، سواء من الشرق عن طريق الكتب العربية ومن بيزنطة عن طريق الكتب اليونانية . ثم إن هذه المبادئ اختلفت باختلاف المدارس التي نشأت فيها . فيلاحظ أن الانبجاء السائد في جامعة باريس غير ذلك الذي كان يسود في أكسفورد . كما أن النزعة الغالبة عند أتباع طريقة القديس دومنيك (المتوفى عام ١٢٢٢) غير تلك التي غلبت على أتباع القديس فرنسيس (المتوفى عام ١٢٢٦) . وعلى كل حال تنقسم هذه المدارس إلى أربعة أقسام رئيسية .

١ — المدرسة الأوغسطينية : وكان يمثلها أتباع طريقة القديس فرنسيس . وقد ساروا على الطريقة الأوغسطينية متأثرين بالقديس أوغسطين . كما كانوا استمراراً لتقاليد اللاهوتيين . إلا أن هؤلاء الأوغسطينيين الجدد كانوا حريصين على ألا يقعوا في مذهب وحدة الوجود ، فاضطروا إلى الأخذ بأقوال أرسطو خصوصاً في الهيولى والصورة .

٢ — مدرسة أتباع طريقة القديس دومنيك : وكانوا متأثرين بفلسفة أرسطو . وأصبحت هي الأساس . فنجد أن هذه للفلسفة الأرسططالية تكون في كل أجزائها الأساس لكل المذاهب الفلسفية التي أقامها رجال هذه المدرسة . وأشهر الممثلين لهذه المدرسة ألبير الكبير والقديس توما الأكويني . وقد نجحت هذه المدرسة نجاحاً كبيراً ، إذ استطاعت أن تحارب النزعات المتأثرة بالفلسفة الرشدية بنفس الأسلحة التي استخدمتها هذه الفلسفة .

٣ — المدرسة الرشدية اللاتينية : لم تكن هذه المدرسة كسابقتها تهتم بالتوفيق بين الدين والفلسفة . فابتدعت عن المسيحية حتى اعتبرت بدعة مخالفة للدين . وأشهر ممثليها سيجر البرابنتي .

٤ — مدرسة أكسفورد : كانت هذه المدرسة هي الدواة لمذهب التجريبي في العصر الحديث . وقد تأثرت الفلسفة العربية من الناحية العلمية ، خصوصاً في الفلك والرياضيات . وأشهر ممثليها روجر بيكون .

١ — المدرسة الأوغسطينية

نشأت هذه المدرسة في وسط الطريقة الفرنسيسكانية . وكان أول الممثلين لها اسكندر دوهالس Alexandre de Halés (+ ١٢٤٥ م) الذي أصبح استاذاً في جامعة باريس إلى جانب كونه تابعاً من أتباع القديس فرنسيس . وقد استمر في التدريس بباريس حتى وفاته . وكان عمله الرئيسي مقتصرأ على شرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردي . وطريقته في هذا الشرح هي طريقة أبلارد أعني منهج « نعم ولا » . وأشهر الآراء التي أدلى بها اسكندر دوهالس قولان مشهوران :

أولاً — قوله بأن المادة كلية واحدة ، بينما الصور عديدة مختلفة .

ثانياً — قوله بالتوفيق بين تجريد الكلّيات عند أرسطو ونظرية الإشراق عند أوغسطين .

وجاء جان دولاروشيل تلميذ اسكندر دوهالس من بعده واختلاف مع أستاذه في القول بوجود مادة كلية وإن اتفق معه في ثانی القولین .
أما الشخصية الرئيسية التي تمثل أعلى درجة وصلت إليها الأوغسطينية في المصور الوسطى فهي شخصية القديس بوناڤتورا .

القديس بونا فنتورا

اسمه العلماني جيوفاني فيدانزا . ولد في مدينة بنيفوريا Bagnorea بالقرب من Viterbo سنة ١٢٢١ . والتحق في سنة ١٢٣٨ بطريقة للقديس فرنسيس . ثم ذهب إلى باريس حيث درس على يد إسكندر دو هالس من سنة ١٢٣٨ إلى سنة ١٢٤٥ ، ثم انتقل إلى جان دولاروشيل من سنة ١٢٤٥ إلى سنة ١٢٤٨ . وهذا يجب ألا ننسى مسألة اشتغال القديس بونا فنتورا بالفلسفة الأوغسطينية وانصرافه عن فلسفة أرسطو . ويذهب الكثيرون من المؤرخين إلى أنه لو عرف القديس بونا فنتورا مذهب أرسطو كما عرفه القديس توما لفعل مثل ما فعل القديس توما . ويجب أن نطرح هذا القول لأن القديس بونا فنتورا قد عرف مذهب أرسطو معرفة لا بأس بها ؛ ولكن طبيعته كانت أقرب إلى التصوف والإشراق منها إلى النزعة العقلية والمنطق .

بدأ بونا فنتورا التدريس في جامعة باريس سنة ١٢٤٨ ، واستمر أولاً حتى سنة ١٢٥٥ فحاز شهرة واسعة خصوصاً عن طريق مواعظه وخطبه . وكان في تلك الأثناء يشرح كتاب « الأقوال » . وكانت ثمرة هذا الشرح أن أخرج كتابه الرئيس : « الشروح على كتب الأقوال الأربعة لبطرس اللمباردي » واستمر في هذا الشرح حتى أثبت بعد ذلك مشكلة كبيرة بين رجال الدين الرهبان ورجال الدين العلمانيين حول التدريس في جامعة باريس ، وهي : هل يسمح لرجال الدين الرهبان أن يكونوا أساتذة في جامعة باريس ؟ وكان مشار هذه المشكلة كتاباً كتبه جيوم دو سانت أمور Guillaume de Saint-Amour بعنوان « المصور الحديثة جداً » وانتهت هذه المشكلة بأن أصدر البابا قراراً بتعيين القديس بونا فنتورا والقديس توما أستاذين في جامعة باريس . ولكن أساتذة جامعة باريس أنفسهم لم ينفذوا هذا القرار في الحال ، وإنما اضطروا إلى

ذلك في السنة الثالثة أي عام ١٢٥٧ . ومنح كل من القديسين لقب دكتور .
إلا أن القديس بونافتورا لم يستطع أن يقوم بالتدريس في الجامعة لأنه كان قد
عُيِّن شيخاً أو مرشداً عاماً لطريقة القديس فرنسيس . واستمر في العمل لصالح
الطريقة فرحل إلى ألمانيا وإيطاليا وفرنسا . وفي أثناء عودته إلى إيطاليا عام ١٢٥٩
كتب كتابه المشهور « رحلة ^(١) العقل إلى الله » . وفي سنة ١٢٦٦ عقد مجمع
كبير لطريقة الفرنسيسكان قرر فيه أن يقوم المریدون بالمناقشة والتدريس .
ودعى في عام ١٢٧٣ لإلقاء محاضرات في جامعة باريس ، فألقى ثلاثة وعشرين
محاضرة تمخضت عن كتاب « المباحث في الأيام الستة ^(٢) » . وحينما تولى
كرسي البابوية جريجوار العاشر عينه كاردينالاً ، واستقر في هذا المنصب حتى
وفاته في نفس السنة التي عين فيها ، يوم ١٥ يولية سنة ١٢٧٤ .

منهج القديس بونافتورا

كان بونافتورا يسير في بادئ الأمر على الطريقة المدرسية الخالصة ،
وتتلخص في :

- ١ — شرح النص .
- ٢ — تقييم النص .
- ٣ — عرض المسائل التي يحتملها النص .
- ٤ — إظهار الصعوبات التي في ظاهر النص
- ٥ — الإدلاء بالحجج المعارضة للنص
- ٦ — الإدلاء بالحجج المؤيدة للنص
- ٧ — حل مواضع الخلاف والإدلاء بالرأى الأخير . إلا أنه لم يسر على هذا

(١) Itinerarium Mentis in Deum

(٢) Callationes in Hexaemeron

المنهج إلا في مستهل حياته العلمية أي حينما كان أستاذاً في جامعة باريس . ولكنه اعتمد في الدور الثاني على الوجدان ، وأصبحت لديه تجربة صوفية حينما متأثراً بالقديس فرنسيس . ومن هنا كان الخلاف الكبير بين منهج القديس بونافنتورا ومنهج القديس توما . فإن كان الأخير يجعل المعرفة العقلية هي الصحيحة نجد الأول يجعل المعرفة الوجدانية أو العيان هي الصحيحة . فليس الغرض من الفلسفة ، في رأيه ، أو من التفكير أن يثبت العقائد الإيمانية ، إنما الغرض هو إضاءة هذه العقائد وشرحها .

العقل والنقل

بدأ بونافنتورا ببحثه في تجربته الروحية وهي فعل يقوم به الإنسان . وعن طريق هذا الفعل يستطيع أن يصل إلى الإشراف الإلهي ، وهذا هو الغاية الأخيرة . إن الإنسان مملوء بالرغبات ، وهذه الرغبات ترجع إلى ثلاث رئيسية :

١ — الرغبة في العلم .

٢ — الرغبة في السعادة .

٣ — الرغبة في السلام .

فالإنسان يتشوق إلى معرفة حقائق الأشياء ويحاول أن يكتنه سر الوجود ، كما أنه يطلب السعادة في سعيه في الحياة ، لأنه يميل دائماً إلى طلب الخير واجتناب الشر . وهذا كله وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التي هي أس كل الرغبات ، وهي رغبة السلام ، بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كل الشهوات ، وقد وصل إلى درجة الطمأنينة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن يعم برؤية الله . والمسيح حينما أوصى قال « لقد تركت لكم السلام » . وكان القديس فرنسيس يبدأ بالسلام في كل مواعظه . فالغاية الأخيرة هي إذن السلام . إلا أن هذا السلام لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لامتناهياً . فالفلاسفة منذ أرسطو أشادوا

بالرغبة في العلم . فالعلة الأولى من علل السلام ، وهي الرغبة في العلم ، لا تتحقق إلا إذا كان موضوع العلم موضوعاً لا متناهياً . وكذلك الحال في رغبة الخير لا يمكن أن يكون ثمة خيرٌ إلا إذا كان هذا الخير لا متناهياً ، وإلا وقف الطالب عند حد ما دام الإنسان قد جعل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية . وعلى ذلك لا بد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام ، أن يكون موضوع تشوقه ، سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير ، لا متناهياً . فالنهاية التي يجب أن يرمى الإنسان إلى تحقيقها هي اللامتناهي وهي الله . ولهذا فإن الروح أو العقل الإنساني لا بد له أن يرمى إلى تحقيق هذه الغاية . ومن هنا فإن مسلك الإنسان في الحياة رحلة إلى الله . وهذا هو معنى عنوان كتابه المشهور : « رحلة العقل إلى الله » . كيف يقوم الإنسان بهذه الرحلة ؟

يجب أن نلاحظ أن هذه المسألة لا يمكن أن يحجب عنها إلا بمرض نظرية القديس بوناونتورا في الصلة بين العقل والنقل .

العقل والنقل

للعقل هو البحث اليقيني الذي يقوم به الإنسان كي يصل إلى المعرفة اليقينية . فاليقين هو الأساس أو الغاية المطلوبة من المعرفة العقلية . كذلك الحال في النقل : فالمطلوب منه أن يؤدي إلى اليقين . إلا أن ذلك يختلف : فيجب أن نفرق بين نوعين من اليقين بالنسبة للعقل :

أولاً - التعلق باليقين

ثانياً - وضوح اليقين

أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقلُّ درجة من النقل . فنحن نشاهد أن رجل الإيمان قد يضحى بحياته ويستشهد من أجل معتقداته الدينية ، بينما لا نجد إنساناً يريد أن يضحى بحياته من أجل نظرية هندسية .

أما وضوح اليقين فنبجد فيه أن الإيمان لا يأتي بيقين واضح بل يقدم صورة أولية تحتاج إلى تفسير . أما العقل فعلى العكس من ذلك ، يأتي الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبتته في كل تفاصيله في سهولة دقة .

تقوم المعرفة العقلية على ثلاث ملكات :

- ١ - ملكة الحس ؛ التي تأتي بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها في الذهن .
- ٢ - ملكة الخيال ؛ وتقدم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجتمعة .
- ٣ - ملكة التجربة ؛ وهي تضم التصورات وتكوّن القضايا ، ومن القضايا تكون البراهين .

أما النقل فعلى العكس : يأتي بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشيء واحد هو اللغة الدينية . وليس فيها انتقال من حقائق إلى حقائق أخرى بل هي أشياء تلقى إلقاءً ، وعلى الإنسان أن يؤمن بها أو يطرحها مرة واحدة . وعلى ذلك فحيث تنتهى الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان . لأن الإنسان في الفلسفة أو العقل يبدأ من حقائق تلو أخرى ، حتى يصل إلى المبادئ الأولى . وعلى العكس من ذلك نرى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو معتقد مرسوم في الكتب المقدسة ثم يأتي البرهان بعد ذلك . فالاختلاف بين الاثنين هو اختلاف في نقطة البدء إذن . أما من حيث البرهنة فليس ثمة اختلاف تقريباً . وعلى هذا يمكن استخدام القياس المنطقي في المعرفة العقلية أو النقيية . ويكون الخلاف في المقدمات الكبرى فقط ، وهي المبادئ العامة في الفلسفة .

وليس من شك في أن العقل شيء إلهي ، وأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة . إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده . فالعقل لا يملك بنفسه كل القوة التي يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض - لذلك وجب أن نفرق بين العقل وميدان النقل . ومن أجل هذا يقول بونا فنتورا إن من الواجب أن نفرق بين عهدين : - العهد السابق على المسيحية ؛ والعهد الذي ظهرت فيه

المسيحية . فقد وجد في العهد السابق على المسيحية أناس اشتغلوا بالبحث ، وذلك عن طريق العقل وحده . لنبعث إذن فيما وصلوا إليه لفتبين إلى أى مدى يمكن الاعتماد على العقل . وأهم نموذجين ممن اعتمدوا على العقل هما أفلاطون وأرسطو ، وهما يمثلان نزعتين متعارضتين : إحداهما النزعة إلى أعلى ، والأخرى النزعة إلى أسفل : والنزعة الأولى تتجه نحو الله ونحو العالم الآخر ، بينما تتجه النزعة الثانية نحو العالم الأرضي . ومن أجل هذا استطاع أفلاطون أن يصل إلى شيء من الحقيقة في الإلهيات ، بينما لم يستطع أرسطو أن يصل إلى شيء من هذا . استطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم وبين الله عن طريق نظرية المثل ، لأن الصور عند أفلاطون هي الواسطة بين الله وبين العالم الأرضي . إذ الأشياء لا وجود لها إلا بمشاركتها في هذه الصور . كما أن هذه الصور هي أفكار الله ، وهي الصور الأولى الموجودة في ذهن الله منذ الأزل وعلى أساسها تُخلق الأشياء . تلك هي حقيقة وصل إليها أفلاطون عن طريق عقله وحده .

ولما لم ينظر أرسطو إلى العالم العلوي ، بل اتجه إلى للعالم الأرضي ، فإنه لم يستطع أن يعرف إلا ما هو موجود في الطبيعة ، ولم يعرف عن العالم العلوي شيئاً . وكانت نتيجة ذلك أن أخطأ خطأ مُثَلَّثاً — فأخطأ أولاً : لأنه لم يقل بوجود الصور التي هي أفكار الله ؛

وأخطأ ثانياً — لأنه لم يقل بالعناية الإلهية ،

وأخطأ ثالثاً — لأنه قال بالضرورة وأنكر الحرية .

فترى أرسطو ينكر على أفلاطون نظريته في الصور . ثم يصف الله بأنه لا يعلم غير ذاته — ويكتفى بأن يجعله مستقلاً في ذاته لا يعنيه شيء من أمر العالم ، في حين أنه قال على العكس من ذلك بأن الأشياء تتحرك أو توجد باعتبارها عاشقة لله ، لا باعتبارها معاملة له .

فإذا كان الله لا يعرف غير نفسه فهو لا يُعنى بأى جزئى من الجزئيات ؛
فلا يعنى بالإنسان ، وتبعاً لهذا ليس نعمة عناية إلهية . ومعنى هذا أن الأشياء
تتحرك وتسير وتعمل بالضرورة ، وكل شيء يسير تبعاً لقانون الضرورة .
فالإنسان إذن ليس مسئولاً عن شيء إذ أنه ليس حراً فى أن يفعل شيئاً .
وبترتب على هذا القول أن لآعقاب ولا ثواب ولا جنة ولا نار .

أدت هذه الأخطاء الثلاثة بأرسطو إلى عمى مثلث :

١ — عمى عن الخلق ، فقال بقدوم العالم ، وحمل على أفلاطون لأنه لم يقل
بمثل هذا .

٢ — عمى عن خلود النفس وعن العقاب والثواب . فتبعاً لمذهب أرسطو
إما أن توجد نفوس لانهاية لها ؛ وإما أن تكون هناك نفوس يتناسخ بعضها
بعضاً ؛ وإما أن تكون كلها نفساً واحدة . وهذا هو رأى الذى انتهى إليه
أرسطو كما شرحه ابن رشد . فوحدة العقل الفعال هى المذهب فى النفس الإنسانية
عائ كان العقل الفعال واحداً فى جميع الناس ، فعنى هذا أنه ليس لدى كل إنسان
نفس خاصة به خالدة ، يحاسب فيما بعد على أعمالها . وهذا الخطأ الثانى يؤدى
حتماً إلى العمى الثالث .

٣ — عمى عن فكرة الثواب والعقاب أو الجنة والنار . لذلك يمكن القول
بأن أرسطو كان فيلسوفاً رديئاً . تفلسف فلسفة لاخير فيها وهى فلسفة
الطبيعيات ، وعجز عن توجيه بصره إلى العالم العلوى . ومن ذلك نستطيع القول
بأن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لا يستطيع أن يصل إلى الحقائق
الرئيسية . فنحن نضيف إلى الفلاسفة أمثال أفلاطون شيئاً من الإمتياز لأنهم
وصلوا عن طريق الإشراف الإلهى إلى بعض الحقائق ، ولكنهم عجزوا عن
الوصول إلى كل الحقائق . فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولكنه قصر فى

ذكر صفاته . ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله كاملة ، وهذا هو للطلب الأخير ، فإن لم ندركه فعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها — فما لتلك الخطوات من قيمة إلا باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ، ألا وهي إثبات وجود الله وبيان صفاته . فلا بد إذن من أن نهيب ، إلى جانب العقل ، بالنور الإلهي ، وهو نور الوحي أو النقل .

والخلاصة أن الإيمان لابد أن يوجد إلى جانب الفلسفة ، ولا بد من لطف الوحي كي يمكن العقل أن يسير في طريقه . والخطأ الأكبر هو أن يتوقف الإنسان في سلوكه نحو الحقيقة .

وتتضح مسألة رحلة الإنسان من الأرض إلى الحق في الفكرة التي يقول بها القديس بوناڤتورا ، وهي فكرة اللطف الواهب للقداسة . هذا اللطف يتم عن طريق ثلاثة أمور :

١ — الفضائل الأصلية ؛

٢ — المواهب التي من لدن الروح القدس أو المواهب اللدنية على حد تعبير الصوفية المسلمين .

٣ — السعادات .

فقد أفسدت الخطيئة روح الإنسان ؛ فعليه ، كي يدرك الله ، أن يبدأ بالخلاص من الخطيئة فيطهر نفسه عن طريق الفضائل الرئيسية التي تولد الإيمان في النفس ، وهذه هي الدرجة التي فيها يدرك الإنسان الحقائق إدراكاً تاماً ساذجاً . يتم عن طريق التقليد أو الثقة بأولى العرفان . إلا أن اللطف الواهب للقداسة لا يقتصر على هذا ، بل يهيئ الإنسان من جديد لفتى الغاية النهائية من الحقيقة ، وهي رؤية الله رؤية عيان . وهذه النهاية تتم بأن يمنح اللطف مواهب من لدنه . ومهمة هذه المواهب على حد تعبير القديس بوناڤتورا أن تهيب النفس لقبول

العيان . ثم تأتى بعد ذلك الخطوة الثالثة لنتم المسكاشفة أو العيان ، وفيها تكون النفس وجهاً لوجه أمام الله .

وبلاحظ أن القديس بوناقتورا قد جعل اللاهوت في المرتبة الثانية التي فيها يمنع اللطف الواهب للقداسة المواهب الدنية فيهيء النفس للخطوة الأخيرة وهي تناظر عنده التصوف . فإذا كان الأمر كذلك فالملاحظ أن الروح القدس في منحها لهذه المواهب تعطيتها أولاً للمؤمن الساذج ثم تهبها إلى رجل الدين ، وأخيراً تهيبه رجل الدين لأن يتلقى الفيوض الإلهية عن طريق التصوف . وهذا لا نجد للفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات الثلاث . فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستغنائها عن هبات الفيض المانح للقداسة ؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شيء واحد ؟ هذا الشطر الأخير هو رأى القديس بوناقتورا ، لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد ، في رأيه ، دون أن تكون متجهة في بحثها نحو الله . وهذا لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده ، بل لابد من مددٍ يستمد من اللطف الإلهي .

والواقع أن كل معرفة في نظر بوناقتورا هي دائماً خطوة متوسطة بين درجتين من درجات المعرفة . فالإيمان خطوة وسط بين الجهل وبين الفلسفة . والفلسفة خطوة وسط بين الإيمان وبين اللاهوت . واللاهوت خطوة وسط بين الفلسفة وبين هبة العلم . وهبة العلم خطوة وسط بين اللاهوت وبين نور المجد ، إذا استثنينا نور المجد ، وجدنا ألا قيمة للخطوات الأخرى إلا باعتبارها مؤدية إلى نور المجد . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة مهمتها أقل من مهمة اللاهوت ، أسكن مهمتها أرق من الإيمان ونجد شيئاً شبيهاً بهذا عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . فالعلم ، لديهم ، فوق الإيمان . والفوق فوق العلم . فالعلم عند المسلمين يتناظر هبة العلم التي يتحدث عنها القديس بوناقتورا .

وإذا نظرنا إلى الصلة التي يضعها القديس بوناقتورا بين العقل والفعل ،

وجدنا أنها تختلف عنها عند توما . إذ يرى توما أنه رغم أن الفصل بين الفلسفة واللاهوت غير ميسر ، فإن من المستحيل الجمع بين الاثنين . وهو يحاول أن يفهم الفلسفة في داخل ميدان الفلسفة نفسها ، ويفصل بين الميدانين فصلاً تاماً . ولكن نرى على العكس من ذلك بوناغنتورا لا يفصل بين اللاهوت وبين الفلسفة ، ذلك لأن بوناغنتورا والمدرسة الأوغسطينية كانوا ينشدون وحدة في الفلسفة المسيحية كلها . وفكرة الوحدة هذه أخذها فيما بعد ريمون لول Raymond Lulle في كتابه : « الفن الكبير » فأراد أن يجعل كل فروع التفكير المسيحي تكون وحدة واحدة : وقد أثر هذا الفن في ليبنتس حين قال بفكرة الخصائص الكلية :

Characteristica universalis

ويلاحظ مع ذلك أن بوناغنتورا كان في تحديد هذه الصلة بين العقل والنقل منطقياً مع المبدأ الأصلي الذي بدأ منه وهو المسيحية نفسها .

وجود الله

يقول بوناغنتورا إن وجود الله وجود واضح بنفسه . ولكن هناك مع ذلك عدة مسائل يجب أن تدرس قبل أن تظهر هذه الحقيقة واضحة كل للوضوح . أولى هذه المسائل أن ثمة أخطاء ثلاثة تنشأ من : تصور فاسد أو برهنة ناقصة أو نتيجة غير حقيقية . فإذا تصور الإنسان الله تصوراً فاسداً ، أدى ذلك إلى عدم إدراكه لحقيقة الله . والذين وقعوا في هذا الخطأ هم أولئك الوثنيون الذين تصوروا الله باعتباره كائناً سامياً ينهى عن المستقبل ، فلما وجدوا أوثاناً تنبئهم عن المستقبل آمنوا بها . وهناك من نظروا إلى النفس في العالم فقالوا بعدم وجود علة مدبرة . وهناك من اقتصروا على العالم الحى فتصروا عن إدراك الله . تلك هي الأخطاء التي تجعل فكرتنا عن الله غير واضحة .

هل معرفة الله ممكنة ؟

يجيب القديس بوناقتورا على هذا السؤال بوجود التفرقة بين الإحاطة ، وبين الإدراك . فالإحاطة بشيء مامعناها أن يكون الإنسان في مستوى الشيء المطلوب معرفته ، فيدركه تمام الإدراك ويحيط به علماً من جميع نواحيه . أما الإدراك فهو أن تصبح حقيقة الشيء واضحة للنفس حاضرة فيها . فإذا نظرنا إلى حقيقة الله وجدنا أنها يمكن أن تدرك ، ولا يمكن أن يحاط بها . فالمعرفة بالنسبة إلى الله ممكنة باعتبارها إدراكاً لا إحاطة . والمقصود بالإدراك ليس أن يدرك الإنسان حقيقة الله كاملة ، وإنما المقصود أن يدرك الإنسان وجود الله . فيجب إذن أن نفرق بين إدراك الماهية ، وإدراك الوجود . فالإدراك قد يقصر عن حقيقة ماهية الله ، ولكنه لا يمكن إلا أن يدرك وجود الله .

لكن كيف يتيسر الالتهام أن يدرك الالتهام ؟

هذا يجيب القديس بوناقتورا بوجود التفرقة أيضاً بين الالتهام من المادية ، وبين الالتهام من المادية الروحية . فمن حيث الالتهام لا يمكن الإحاطة بالالتهام أو إدراكه . أما الالتهام من حيث الروح فهو بسيط كل البساطة . وهو لهذا موجود في كل جزء . ولا يمكن أن يقال إنه موجود في هذا الجزء ، لأنه بسيط ولا يقبل التجزئة ، فإذا ما أدركناه في جهة أدركناه في كل الجهات ، لأنه بسيط يحيط بكل شيء . فإذا نظرنا إلى مسألة المعرفة من حيث إن الله لا متناهٍ وجدنا أن المعرفة ممكنة ، ولا يمكن أن تكون غير ذلك . إذن من الممكن أن ندرك الله في جزء من الأجزاء ، وذلك هو إدراك الله كله مادام الله بسيطاً .

براهين وجود الله :

البرهان الأول

يقوم هذا البرهان على أن فكرة الله موجودة في النفس الإنسانية بالفطرة . فإن الإنسان بفطرته لا يمكن إلا أن يدرك وجود هذا الكائن الذي لا يمكن أن يتصوراً كبراً منه ، وأما المسألة الرئيسية التي شغلت الأوغسطينيين جميعاً فهي : كيف يمكن أن تكون فكرة الله فطرية في العقل الإنساني ، ونحن نرى أناساً من الوثنيين يقولون بفكرة غير صحيحة عن الله ؟

يهيب بوناقتورا هنا كذلك بالفرقة . فيقول بوجود التفرقة بين إدراك وجود الله ، وبين إدراك طبيعته . فوجود الله حقيقة موجودة بالفطرة ، أما إدراك طبيعته الله فيأتي عن طريق الاكتساب . ويختلف الناس في إدراك هذه الطبيعة . فالناس جميعاً لديهم فكرة عن الله ؛ لكنهم إنما يختلفون فقط في طبيعة الله من حيث صفاته وماهيته . وهنري القديس بوناقتورا يفسر الجملة المشهورة التي قالها يوحنا الدمشقي : « لا يوجد فإن لا يمكن أن يدرك وجود الله بنفسه وبطبيعته » . والاختلاف كبير بين بوناقتورا وبين توما في هذه الجملة . فالأخير يفسرها باعتبار أن الوسيلة إلى معرفة الله فطرية ، بينما المعرفة نفسها مكتسبة . أما القديس بوناقتورا فيفسرها باعتبارها أن هذه المعرفة نفسها فطرية في الإنسان . ومن هنا كان الاختلاف في طريقة البرهنة لديهما .

أجل ، إن هذه المعرفة ناقصة ، ولكن المعرفة تشير مع ذلك إلى وجود الله وهي فطرية فينا . وهذا يتضح إذا ما عينا الرغبات التي تحدثنا عنها . فلدينا رغبة في الحكمة . وهذه الرغبة تتعلق بأكثر حكمة . فكأن لدينا إذن نزوعاً

طبيعياً نحو الحكمة الكبرى . هذا ، ولا يمكن أن يتمشق الإنسان شيئاً دون أن يكون هذا الشيء موجوداً . فهناك إذن موضوع لتمشق الإنسان وهو الحكمة العليا . وهذا موجود بالفطرة في الإنسان ، كما أن لدينا جميعاً نزوعاً نحو السعادة أو نحو الخير .

وهذا النزوع لا يقتصر على الخير كائناً ما كان بل يرتفع إلى الخير الأسمى والخير المطلق . فلدينا إذن نزوع فطري نحو الخير المطلق . كما أن لدينا نزوعاً نحو السلام الذي لا يتحقق إلا إذا كان أزلياً أبدياً ثابتاً ، وذلك هو الموجود بمعناه الكلي ، أو هو الموجود المطلق . ومعنى ذلك أن لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا ونحو الخير المطلق ونحو الموجود السرمدي الثابت — وهذه جميعاً أسماء لشيء واحد هو الله . فكأن فكرة الله موجودة في نفوسنا بالفطرة . والله معقول حاضر في معقول هو النفس .

ويمكن الاعتراض على هذا بأن النفس ليست متباعدة في معقوليتها مع هذا المعقول الأول ، ولا يمكن أن تقارن به . ويمكن أن يكون هذا صحيحاً وأن المسألة مسألة إدراك الماهية . ولكن المسألة هي إدراك الوجود . فإن لم يتيسر إدراك الماهية فإن من اليسور إدراك الوجود . هذا هو برهان بوناونتورا الأول ، ويقوم على أساس أن فكرة الله فطرية فينا .

البرهان الثاني

يقوم هذا البرهان على المحسوسات ، مرتفعاً إلى المعقولات ، حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله . ويلاحظ أن الطريقة التي عالج بها بوناونتورا هذا البرهان تختلف عن تلك التي عالج بها توما نفس البرهان . فالتدريس بوناونتورا يقول إن نقطة البدء في هذا البرهان يمكن أن تكون أي شيء ،

بينما يحرص القديس توما على اختيار نقطة البدء لأنها تسكوّن جزءاً كبيراً من عصب البرهان .

يقول بوناڤنتورا إن الوجود كله فناء ، وإن الفناء جوهر مكوّن للوجود ، أى أن الفناء من ماهية الوجود . وليس هذا الفناء مقتصرأ على شيء دون آخر . فنعن نجد أمامنا كائناً ظاهياً باعتباره حادثاً ، ويدل هذا قطعاً على وجود محدث . ونجد كائناً ظاهياً باعتباره مركباً ، وهذا يؤذن بوجود البسيط ، لأن التركيب معناه انتفاء البساطة . ونجد كائناً ظاهياً باعتباره متغيراً ، وهذا يفترض قطعاً وجود كائن ثابت لأنه لا وجود للمتغير إلا باعتباره متعلقاً بشيء ثابت ، لأن كل حركة لابد أن ترتكز على ثبات ، فاليد المتحركة ترتكز على الكوع . وبالجملة فإن الحركة والتغير يقتضيان الثبات ضرورةً . وهذه الأشياء جميعها تستلزم وجود كائن هو علة فاعلة ، وهو بسيط ، وهو ثابت ، وهذا هو الله .

ويجب أن نلاحظ أن القديس بوناڤنتورا ، وإن كان قد استخدم هذا البرهان الحثسى ، فإنه لم يستخدمه ليشغل بحسوسات بل ليشغل بمعقولات أيضاً . ذلك أن المعقولات فى نظر بوناڤنتورا سابقة على الحسوسات ، ولا وجود للأخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى . فنقطة البدء هنا هى المعقولات وليست الحسوسات . ذلك لأننا إذا قلنا بالحدوث أو التركيب أو بالتغير فإننا لا نقول بهذا كله إلا بوصفه مقابلاً لصفات إيجابية موجودة فى عقولنا من قبل هى صفات القدم والبساطة والثبات . فهذه الصفات الإيجابية أسبق فى الوجود وفى الذهن من الصفات الأخرى . فيقوم هذا البرهان إذن على المعقولات وليست الحسوسات نقطة بدء مطلقة كما سيقول القديس توما فيما بعد — ومن هنا نرى أن هذا البرهان الثانى يميلنا إلى البرهان الأول ، وكذلك البرهان الثالث يميلنا إلى الأول أيضاً .

البرهان الثالث

ظل القديس يوناثانورا مخلصا لمذهب القديس أنسلم ابتداء من شروحه على كتاب « الأقوال » حتى نهاية عهده بالتأليف . فيرى إذن أن البرهان الوجودي برهان صحيح ويصوغه في صيغة موحدة جداً فيقول : **إِنَّمَا إِذَا فَهَمْنَا** حدود المبادئ الأولى فهمنا في الحال وجوبها ، أي أن المحمول لازم للموضوع لزوماً قطعاً . وذلك لأنه بالنسبة إلى المبادئ الأولى يكون المحمول متضمناً بالضرورة في الموضوع . فحين نقول : **الله موجود** — فإن هذه العبارة من نوع المبادئ الأولى ، لأن فكرة الوجود الذي لا يمكن تصور موجود أكبر منه تستلزم قطعاً وجود هذا الكائن . فالعبارة : **« الله موجود »** — يمكن أن تعد من نوع المبادئ الأولى ، لأن المحمول فيها متضمن قطعاً في الموضوع باعتبار أنه لا يمكن تصور الكائن الذي لا يمكن أن يتصوراً أكبر منه — غير موجود . ويمكن صياغة هذا البرهان هكذا :

إذا كان الله هو الله فالله إذن موجود .

ولكن الله هو الله

إذن : الله موجود

ويقوم هذا البرهان الأخير على فكرتين :

الأولى : ضرورة موضوع المعرفة — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وإلى الله وحده . فهو الكائن الذي يمكن أن يقال عنه وحده إنه موضوع ضروري للمعرفة . ولا يمكن أن يعترض على هذا بفكرة الجزيرة السعيدة : ذلك

لأن التعريف في حالة الجزيرة السعيدة متناقض ، بينما هو غير متناقض بالنسبة إلى الله بل هو منطقي ، لأن الله سرمدى غير قابل للحدوث ولا للتغير وهو بسيط ، بينما الجزيرة على عكس ذلك . فالفارق واضح إذن بين الحالتين .

الثانية : ضرورة انتقال طبيعي من الماهية إلى الوجود — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده كذلك . لقد قال كُثُت والذين اعترضوا على هذا البرهان إن ثمة انتقالا من الماهية إلى الوجود دون مبرر . ولكن بوناثنتورا يقول إنه ليس ثمة انتقال ، لأن الماهية حاضرة في أذهن باعتبارها ممثلة للوجود . وعلى ذلك فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضرورى إلى إله موجود بالضرورة .

صفات الله

تختلف فلسفة القديس بوناثنتورا عن فلسفة القديس توما أو ألبير الكبير تبعاً للاختلاف في تحديد الصلة بين العقل والنقل . وتبعاً لوجهة نظر القديس بوناثنتورا يكون مجال البحث محدوداً بالنسبة للفيلسوف ، فإن تعداه فذلك كما يسميه القديس بوناثنتورا يكون حب استطلاع زائف *Vana curiositas* .

أما المسائل التي يجب أن يبحث فيها الفيلسوف فهي ثلاث :

١ — الخلق .

٢ — الملائكة الإلهية .

٣ — المود إلى الله عن طريق الإشراق .

وإذا كانت هذه هي المسائل التي يجب أن يبحثها الفيلسوف أو الميتافيزيقي ، فلا بد إذن من تحديد المسألة مرة أخرى لأنه لا بد أن يكون هناك مركز منظور منه ينظر الفيلسوف إلى جميع المسائل ، ويكون المحور الذي من

حوله يدور كل هذا البحث المتعاق بهذه المسائل الثلاث . هذا المحور أو مركز الأفق هو الله ، بوصفه علة فاعلية وعلة صورية . أما طبيعة الله فلا يمكن الفيلسوف أن يصل إلى إدراكها لأن الفيلسوف يشتغل بعقله والعقل لا يمكن أن يصل بعد إلى إدراك التثليث ، فيجب ترك هذه المسألة لبحث اللاهوتى لالبحث الفيلسوف وإذا نظرنا إلى الله باعتباره علة فاعلية ، رأينا أن المسألة ترجع إلى المحسوسات الصادرة عن الله ، أى ترجع إلى الحوادث بوجه عام وفى هذا الميدان يكون المجال أوسع وأفسح للفيلسوف الطبيعى أو المشتغل بالفلسفة الطبيعية مما هى الحال بالنسبة للفيلسوف الميتافيزيقى . والله باعتباره علة غائية إنما يبحث فيه باعتباره الخير الأسمى . ويبدو أن هذا المجال هو مجال الأخلاقى لا الميتافيزيقى . فليس الفيلسوف إذن صاحب واحد من هذه الميادين التى ذكرت . أما الميتافيزيقى فصاحب ميدان واحد منها هو ميدان الله باعتباره علة صورية ، أى باعتباره واهب الصور وخالقها وعن طريقها يبدع الأشياء . فكان موضوع بحث الميتافيزيقى هو المماثلة أو « الكلمة » .

وهنا يبدأ القديس بونا فنتورا حملته على أرسطو ، وذلك لأن أرسطو لم يقل بالصور بل أنكرها إنكاراً شديداً .

نبدأ الآن بحثنا فى صفات الله كى نفهم جيداً ما أهمية هذه الكلمة : « إن الله روح خالصة وحقيقة عليا » . وهذا هو ما تبين لنا من البحث فى براهين وجوده الله روح خالصة ، وحقيقة عليا ، لأن الله هو المعقول . وإذا كان الله هو المعقول ، فعنى هذا أنه يعقل ذاته . ولما كان روحاً خالصة ، فعنى هذا أنه يعقل ذاته عقلاً تاماً وهنا يجب أن نبحث فى الصلة بين العقل الذى يعقل به الله ذاته ، وبين ذاته التى تكون موضوعاً للعقل . فنقول إنه بالنسبة إلى العرفة العادية يضيف موضوع الفكر شيئاً جديداً إلى العقل العارف ، وليست الحال كذلك بالنسبة إلى الله ، فإن الله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته علماً هو ماهيته . وعلمه لذاته علماً كلياً هو

جوهره . فلا إضافة إذن لمعرفة جديدة يكتسبها الله . فتعقل الله أو العقل الذي به
يتعقل الله ذاته هو الله ذاته باعتبار ذاته عاقلة مادام جوهر الله أن يتعقل ذاته
كما أن هذا العقل من ناحية أخرى هو موضوع التعقل ، لأن الله يتعقل ذاته
تعقلاً تاماً . فهنا يظهر جلياً أن فعل التعقل هو الذات العاقلة ، وهو هو الموضوع
المتعقل . فالصلة إذن بين هذه الأشياء كلها صلة ذاتية . وهذا يتم دائماً عن
طريق التشابه . وعلى ذلك فهناك فرق إذن بين الذات العاقلة وبين الذات المعقولة ،
باعتبار أن هناك صورة أو مشابهة تكون بواسطة هذا العقل الذي به تتعقل
الذات العاقلة الذات المعقولة . فليس هناك إذن ذاتية مطلقة ، وإنما هي مشابهة .
ويرجع ذلك إلى أن الذات المعقولة مصدرها الذات العاقلة . وإذا كانت الحال
كذلك ، فلا بد من وجود فرق بين الاثنين ، لهذا سميت الصلة بالمشابهة ، وتعتبر
هذه المشابهة بالنسبة إلى الله مشابهة علياً أو مشابهة في ذاتها . وهذه المشابهة العليا
أو المشابهة بذاتها هي « الابن » أو « الكلمة » . فالله حين يتعقل ذاته تصدر عنه
صورة معقولة مشابهة لذاته هي « الكلمة » . وليست هذه الكلمة تعقلاً فقط ،
أي ليست عقلية خالصة ولكنها إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته ، على
الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق كلها . وعلى ذلك فليس « الابن » أو ليست
« الكلمة » فعلاً لله باعتبار أنها تعقل الله لذاته — وتعقل الله لذاته هو فعله
وجوهره — بل إرادة الله أيضاً خالق الأشياء ، وقدرة الله أي تحقيق هذه الإرادة .
ومن هنا فإن « الكلمة » هي أولاً : الذات باعتبارها فعلاً ، وهي ثانياً : العلم ،
وهي ثالثاً : الإرادة ، وهي رابعاً : القدرة .

وحيثما يخلق الله هذا العلم أو هذه الكلمة فإنه يخلق معها الأشياء المشابهة
لها . وهنا نلاحظ أن الأشياء لا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة للخير الأكبر
الخالق وهو الله . نقول إن الأشياء تشابه الله وتكوّن صوراً معقولة لله ثانياً عن

طريق الصور أو العلم الأول. وهذا إذن هو الخلق. فالله يعلم ذاته عن طريق الصور
أولاً ، ثم يخلق الأشياء باعتبارها مشابهة لهذه الصور التي هي علم الله .

فكرة الكلمة عند بوناftورا :

الكلمة هي ما ينطق به ، والكلام أو القول شيء واحد . ولكن كل
قول يستلزم عقلاً مذكرًا . فهناك إذن إدراك ، وهناك مدرك . وهذه الأشياء مختلفة
بالنسبة إلى الكائنات الأخرى جميعًا فيما عدا الله ، فهي واحدة بالنسبة إليه .
المنظر إذن في ماهية الإدراك حتى نثبت معنى الكلمة .

يقوم الإدراك على عقل مدرك . فما هو عمل العقل ؟ يخلق العقل صورة
مشابهة للشيء الذي هو موضوع الإدراك ، ويتعلق هذه الصورة . فهناك خلق
للصور المشابهة . فالتعلق أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة . فإذا طبقنا هذا على
التعلق بالنسبة لله ، وجدنا أن علم الله لذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته ، وأن
تكون هذه الصورة معقولة . والفارق بين العقل الإنساني وعقل الله هو أن
العقل والمقول والصورة المعقولة شيء واحد بالنسبة إلى الله ، بينما هي مختلفة
بالنسبة إلى العقل الإنساني . وعلى ذلك فالإدراك بمعناه الحقيقي خلق وإيجاد
ولادة الأشياء . وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة *exprimer* التي يستخدمها
القديس بوناftورا في حديثه عن الصور .

وتعرضنا في هذا السبيل مشكلة تعدد الصور واختلافها بالنسبة إلى الله .
ونكتفي بالقول بأن نظرية القديس بوناftورا في وحدة الصور تتأخص
في قوله إن الصور واحدة بالنسبة إلى عقل الله ، ولكنها مختلفة بالنسبة إلى

الأشياء التي تدل عليها في الخارج : فهي واحدة من حيث إنها مشابهة ، وهي متعددة من حيث إنها تقليد . ويهيب القديس بوناڤتورا في هذا للصدد بما قال به أرسطو من أن ما يفرق الأشياء هو المادة . فالشئ لا يوجد ما يفرق بينها من حيث هي معقولة . وهذا يقضى بنا إلى الحديث عن الصفة الأولى من صفات الله وهي صفة :

العلم الإلهي

الله بسيط والله حق . ذلك أن الصفة الأصيلة التي أثبتنا بها وجود الله هي أنه حاضر في النفس ، بوصفه حقيقة ماثلة فيها ومصدراً لكل الحقائق الأزلية الأبدية القائمة بها . ومادام الله حقاً أو هو الحقيقة فهو عليم ، لأن الأصل في الحقيقة أنها إدراك الإنسان لشيء ما . فإذا كان الله حقاً ، كان يتصف بصفة العلم . فلننظر في ماهية هذه الصفة ، صفة العلم .

إن الأصل في كل علم هو أنه مشابهة من جانب العالم للمعلوم ، أو انطباع صورة المعلوم في العالم ، حتى تصبح صورة العالم والمعلوم شيئاً واحداً أو متشابهتين كل التشابه . والله حينما يعلم فإنما يعلم ذاته ، وذاته كما قلنا بسيطة . ولذلك فإن علمه لذاته هو علم بشيء بسيط أعني أن هذا العلم عيان يعاين فيه ذاته باعتبارها بسيطة وبعاينها ككل ، لأن البساطة ليست في أجزائه بل الأدق أن يقول إنه يعاينها عياناً مطلقاً كشيء واحد ، والعيان في هذه الحالة سيكون مشابهة من جانب المعلوم للعالم ، أو من جانب العالم للمعلوم ، وكلاهما هنا واحد : إذ العالم والمعلوم هنا شيء واحد ، لأن الله حين يعلم فإنما يعلم ذاته . والعلم بالذات سيكون حينئذ علماً بالمشابهة . ولما كانت هذه المشابهة أعلى درجة من درجات (٨ - ف)

المشابهة ، لأن العالم والمعلوم هما أعلى درجة من درجات الوجود ، فإن هذه المشابهة ستكون المشابهة الأولى أو المشابهة إلى أعلى درجة .

ومن هذه المشابهة تنشأ صورة أخرى ، تكون حاوية للأصل تماماً . وهذه الصورة الأخرى هي الكلمة أو هي الابن بالنسبة إلى الله ، فالله يتأمل ذاته وفي تأمله لذاته تحدث مشابهة للذات ، وهذه المشابهة للذات هي الابن الفاعل . من التصور . وهذا الابن لما كان مماثلاً للطبيعة الأصل كل الماثلة أمكن أن يعد هو الأصل شيئاً واحداً ، أى أن الابن والأب شيء واحد . وعلم الله هو عبارة عن تعبير Expression . وهذه الكلمة هي التي تبين الطبيعة الدقيقة للابن ، فالتعبير معناه في الواقع التوليد Conception أو الحمل . فيلاحظ أن علم الله في هذه الحالة هو حمل الموجود بأكمله ، والموجود في هذه الحالة يشمل كل ما هو ممكن ، أعني أن علم الله هو بعينه وجود الأشياء باعتبارها ممكنة التحقيق وإن لم تتحقق بعد . وهنا يلاحظ أنه لا توجد صور متعددة كما هي الحال في الأفلاطونية بالنسبة إلى كل الأشياء ، بل الصور كلها واحدة ، وهي عبارة عن الكلمة التي يقولها الله ، أعني تعبيره عن علمه لذاته ، فالكلمة سواء أكانت كلمة نفسية أو صوتية في الخارج تمثل العلم الإلهي على حقيقته . فالكلام النفسي لله هو تصويره لذاته ، وخروج هذا التصور إلى صور هو المشابهة الأولى ، وهذه المشابهة الأولى تتضمن جميع الأشياء .

وهذه الكلمة كما قلنا تحتوي كل الأشياء ، تحتويها باعتبار أن الأشياء مقدورة لله . فلما كان كلٌّ فإن يستمد وجوده من اللامتناهي ، فإنه يحتوي الأشياء باعتبار أنه الأصل والقدرة الأولى التي منها تنشأ الأشياء . فعملية العلم

إذن هي عملية تصور مطلق لكل الأشياء ، ومنها تنتج صورة لكل الأشياء ، وهذه الصورة هي الكلمة أو الاین في حالة الثالث .

تأتى بعد ذلك مشكلة أخرى هي طبيعة هذا العلم . فهل علم الله متعلق بأحداث دون أحداث ، أو هل علم الله شامل لكل شيء ؟ ثم هل علم الله ينظر فيه إلى زمان ، أولاً ينظر فيه إلى زمان ؟ إن علم الله إذا ما نظر إليه بالنسبة إلى الله كان علماً واحداً لأنه عبارة عن تصور الله لذاته منذ الأبد تصوراً يعبر عنه بالكلمة وهي موجودة منذ الأزل ، كما أن الأصل أو الله موجود منذ الأزل وكل الأشياء موجودة بالتالى على هيئة صور في الله . والله في هذه الحالة لن يكون بالنسبة إليه مستقبل وماض وحاضر بل سيكون الله في حاضر أبدي مستمر ، وإنما نتحدث عن مستقبل أو عن ماض بالنسبة إلى الأشياء المخلوقة لا بالنسبة إلى الله الخالق .

الإرادة والقدرة

ويأتى بعد صفة العلم ، صفة الإرادة والقدرة ؛ وكلاهما مرتبطة بالأخرى تمام الارتباط ، لأن الإرادة هي تخصيص الممكن بأحد أوجهه الممكنة ، والقدرة هي تحقيق هذا الوجه الممكن الذى ميزته الإرادة .

ومشكلة القدرة أو صفة القدرة تثير عدة مشا كل رئيسية : أولاً - هل الله يخلق أشياء في الخارج ؟ وهذه المشكلة تقوم على أساس أنه إذا كان الله يخلق أشياء خارج ذاته ، فكأنه قبل أن يخلق هذه الأشياء كان في حاجة إلى خلقها لأنه سيحصل على كمال أو تغير على الأقل ، بانتقاله من حالة عدم التحقيق بعد إلى حالة التحقيق بالفعل ، ومثل هذا الاحتياج يتنافى مع طبيعة الله ، ولهذا لا يمكن إلا أن نتناقض مع أنفسنا حينما نقول على هذا الأساس إن الله يُحدث بقدرته الأشياء .

ومشكلة ثانية : هي أن كل خلق يحتاج إلى القول بوجود مسافة بين الأشياء التي في القدرة ، وبين الأشياء التي ستصبح متحققة بعد القدرة . ففي هذه الحالة سنجعل هناك مسافة بين الله وبين الأشياء . فكيف يتفق هذا مع القول بأنه حاضر في كل مكان ؟ وكيف يتفق هذا أيضاً مع القول بأنه لا يوجد في مكان ؟ هذه مشكلة دقيقة حاول أن يحلها بونا فتورا ببراعة ، فقال : يجب أن نميز تمييزاً دقيقاً في قولنا إن الله موجود في كل مكان وليس له مكان . « فهو موجود في كل » : هذا القول يمكن أن نفسره ابتداءً من فكرة الأجسام ، فإننا نجد الجسم هو عبارة عن الشيء الذي سيحل في فراغ ما ، فيكون للفراغ به قوامه ، أعني أن قوام الفراغ أو المكان بالجسم الحال فيه . فإذا قلنا هذا التصوير إلى الله وجدنا أن معنى قولنا إن الله في كل مكان أن كل الأشياء تتقوم بالله : فكما يتقوم الفراغ بالحال ، كذلك يتقوم الوجود أياً ما كان - بالله الذي يهبه الوجود ، لأن الوجود متناه ، وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجد هو الله ، وهذا الموجد حال في الوجود ، بمعنى أن به قوامه - فهذا معنى قولنا : الله في كل مكان . ولكننا نقول مع ذلك إنه ليس له مكان ، ومعنى قولنا ليس له مكان إنه ليس محدوداً بمحد . وهذا يستنتج من الصفة الأولى الأصلية لله وهي أنه بسيط . ومعنى أنه بسيط هو أنه لا حدود له ، والذي لا حدود له هو اللامتناهي ، واللامتناهي لا يمكن أن يقال إنه في هذا المكان أو في ذلك الآخر ، بل هو شيء بسيط لا تتحدد فيه أجزاء فلا يقال إن هذا الجزء في هذا المكان أو في ذاك الآخر ، فإذا كان الأصل في فكرة المكان أنه الحد ، وإذا كان الله ليس له حد ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه في مكان لأنه ليس حد . ويستنتج من هذا المبدأ - وهو أن الله هو الذي يعطى القوام للموجود - أن الأشياء تترتب فيما بينها وبين بعض بحسب

مقدار ما يعطيه الله من الوجود والتقويم للأشياء . فبالقدر الذي يعطى به هذا التقويم للأشياء تكون به مرتبة في الوجود . وعلى هذا الأساس تترتب الأشياء من أدناها حتى أعلاها .

وبعد أن طرحنا هذا الاعتراض الخاص بكون الله في مكان وليس في مكان ، نستطيع أن نرد على المشكلة الثانية التي أثبتت حول فكرة القدرة والخلق ، فهي تقوم على أساس افتراض مسافة ، وبالتالي افتراض مكان ، بينما نحن نجد أن الله في كل مكان ، أو بعبارة أخرى ليس في مكان ، فلا مجال للتحدث هنا عن مسافة موجودة بين الخالق وبين المخلوق . فيتبدد إذن هذا الشك الثاني .

أما الشك الأول الخاص بالإيجاد خارج الذات والذي تبعاً له يكون الله محتاجاً إلى كمال ثم يحصل هذا الكمال . فهذا الاعتراض يسقط كذلك ، وذلك لأن الخلق ليس شيئاً آخر خارج الله وبه يتم الكمال وإنما مجرد تحقيق الممكنات . وتحقيق الممكنات لا يضيف شيئاً إلى الأصل الخالق ، وإنما يضاف الكمال إلى المخلوق أو الوجود المحصل للوجود . ذلك أن منح الوجود لا يعطى كمالاً للمانع ، وإنما يعطى كمالاً للمدح . فالإيجاد والقدرة إذن لا يعملان أدنى تغيير في الله من حيث أنهما لا يقدمان كمالاً إليه ، وإنما يحدث الكمال للشيء الذي لم يكن ثم كان .

وبعد سقوط هذه الاعتراضات التي تقوم في سبيل فكرة القدرة ، نستطيع أن ننظر في هذه القدرة أو الإرادة ، من حيث ما تعين به . فنجد أنه يجب ألا ينسب إلى قدرة الله إلا الأشياء السكاملة ، أما الأشياء غير السكاملة والتي ليست فاسدة فتنسب إليه بقدر ما ، أعني بالقدر الذي يكون بهما ثمة كمال ، مثل المشي . أما ما لا يحدث كمالاً بل يكون نقصاً ، فلا يمكن أن ينسب إلى الله .

تأتى بعد ذلك مشكلة خطيرة خاصة بفكرة الممتنع . فإن كل ممكن بالنسبة إلى الإنسان ممكن قطعاً بالنسبة إلى الله ، ولكن ليس كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممتنع بالنسبة إلى الله . فلنبحث إذن في فكرة الممتنع : هل كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممكن بالنسبة إلى الله ، أو إن ثمة ممتنعاً أيضاً على الله ؟ ولحل هذه المشكلة الدقيقة يجب أن نميز بين أنواع الممتنع فنجد حينئذ أن هناك أربعة أنواع من الممتنع :

(١) ممتنع بحكم القوة الطبيعية ، كما يمتنع على الحيوان أن يكون إنساناً أو على النبات أن يكون حيواناً - ومعناه أن يكون الشيء محدوداً من حيث قواه الطبيعية فيستحيل عليه أن يخرج على هذه الطبيعة إلى طبيعة أعلى منها أو أدنى : إذ يستحيل على الإنسان أن يكون شجرة كما يستحيل على الشجرة أن تكون إنساناً .

(٢) والممتنع ثانياً هو الممتنع بالعقل كامتناع وجود شيئين معاً في مكان واحد وفي آن واحد ومن جهة واحدة . وهذا الامتناع هو في الواقع امتناع في التصور وليس امتناعاً في طبيعة الأشياء في نظر بوناقتورا . وإنما العقل الإنساني قد ركب بحيث ينظر إلى هذه المسألة باعتبارها ممتنعة على العقل ، بينما نجد الدين على العكس من ذلك يقول إنها ممكنة ، وذلك في حالة الأنفخارستيا : فحالة الأنفخارستيا هي حالة حلول شيئين في آن واحد وفي مكان واحد ومن جهة واحدة ، ولكن العقل لا يؤمن بهذا - فهذا ممتنع بالعقل وإن لم يكن ممتنعاً بالعقيدة .

(٣) وثالثاً : الممتنع بانعدام الوجود . فالعدم الذي لا يمكن أن يوجد - بمعنى أنه العدم أو اللاوجود - هو ممتنع ، فالعدم إذن ممتنع .

(٤) ورابعاً هناك الممتنع بمخالفة القوانين الإلهية الخاصة بكمال الله ، فالممتنع في هذه الحالة هو أن يحدث من الله ما لا يتلاءم مع كماله . فإذا نظرنا في أنواع الممتنع الأربعة هذه وجدنا أن النوعين الأولين ممتنعان بالنسبة إلى الإنسان أو

المخلوق ، وليس امتنعين بالنسبة إلى الخالق . فهما ممتنعان بالنسبة إلى المخلوق لأن قدرته محدودة متناهية ، وليس امتنعين بالنسبة إلى الخالق لأنه غير محدود وغير متناه . أما الممتنعان الآخران فهما ممتنعان كذلك بالنسبة إلى الله ، وذلك لأن الممتنع بانعدام الوجود هو معدوم ، فلا مجال للتحدث عن وجود المعدوم باعتباره معدوما . وكذلك الامتناع بمخالفة الكمال : هذا لا يمكن بالنسبة إلى الله ، لأن الله لا يفعل إلا ما يتلاءم مع كاله .

وهنا مشكلة أخرى تتوقف على هذا الحل . فحين نقول إن قدرة الله هي مع ذلك لا متناهية . ولكن بأي معنى نطلق هذا القول ؟ يجب أن نميز ، بين اللامتناهي بالقوة *L'infini en puissance* واللامتناهي بالفعل *L'infini actuel* . فاللامتناهي بالقوة هو الذي لا يمكن أن توجد كل أجزائه حاضرة بالفعل معاً واللامتناهي بالفعل هو الذي توجد له أجزاء لا متناهية بالفعل . ومعلوم أن اللامتناهي بالقوة ممكن بالنسبة إلى الله . وقدرة الله لا متناهية بهذا المعنى ، بمعنى اللامتناهي بالقوة أي بالنسبة إلى قدرة الله أن يوجد أشياء باستمرار ، ولكن اللامتناهي بالفعل غير متفق أو ممكن بالنسبة إلى الله ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اللامتناهي بالفعل يقتضي عدم النظام . وذلك لأن النظام عبارة عن مقياس ، والمقياس لا يوجد إلا بين أشياء معدودة فعلاً ، والمعدود فعلاً ، والقدير فعلاً متناه . فلهذا ، لكي يوجد نظام لا بد من التناهي . ولما كان الله مصدراً للنظام ، فلا يمكن أن تكون قدرته إذن متعلقة باللامتناهي بالفعل ، وإنما هي متعلقة فحسب باللامتناهي بالقوة ، بمعنى أن في قدرة الله أن يخلق باستمرار إلى غير نهاية ، لا أنه يخلق أشياء لا متناهية حاضرة بالفعل .

٤ - الخلق

ونفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله تقول ضمناً أو تفترض ابتداءً أن الله هو خالق الوجود ، فمن لم نقل بوجود الواحد . إلا لأننا وجدنا الكثرة ، وهي الخلق ، نحتاج إلى واحد يكون مصدرها . ونحن لم نقل بالثابت الأول ، إلا لأننا وجدنا أشياء متغيرة ، وهي المخلوقات . ونحن لم نقل باللامتناهي ، إلا لأننا وجدنا أشياء نهائية هي المخلوقات كذلك . ومن هذا يتبين لنا أن نفس البراهين التي أثبتنا بها وجود الله تتضمن في الواقع القول بأن هناك عليّة في الطبيعة ، أعني أن كل موجود فإنما يدين بوجوده لعلية موجودة ، وهذه العلية نسبتها إلى هذا الموجود نسبة العلة إلى معلولاتها . ولكن مشكلة الخلق تبدأ هنا ولا تنتهي بذلك ، فليست المسألة مسألة الخلق أو العلية وكفى ، بل المشكلة هي مشكلة هذا الخلق ،

هذه العلية - على أي نحو يجب أن تفهم ؟ هنا سنجد أننا في حلنا لهذه المشكلة سنضطر كما هي الحال في كل المشاكل التي عرضنا لها حتى الآن - أقول سنضطر إلى الوحي ، وسيتبين حينئذ أن العقل لو سار بمفرده فإنه ان يستطیع أن يحدد مضمون الخلق وماهيته ، بل لابد من أن يأتي الوحي فيحدد طبيعة الخلق ذلك لأننا لو نظرنا في المذاهب السابقة التي لم تعتمد إلا على العقل وحده لوجدنا أن هذه المذاهب لم نستطع أن نحل المشكلة على الوجه الصحيح . وأبسط الحلول التي قدمتها المذاهب الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده ذلك الحل الذي قدمه الإيليون حين قالوا بوحدة الوجود المطلقة ؛ ومن هنا اضطروا إلى أن يخلطوا بين الخالق والمخلوق ، إذ اضطروا إلى القول بأن الأجسام تنشأ من «الواحد» وكانوا في هذا مخطئين كل الخطأ كما بين لم ذلك أصحاب المذاهب التالية ، إذ كيف يمكن الواحد الثابت أن يتخذ صورة الأجسام المتغيرة وأن ينقسم على نفسه بعد أن كان

بسيطاً فيخرج من ذاته ، وكجزء منه انفصل عنه هذا الكون المخلوق ؟ إذ جاء بعد الأيلين انكسا غوارس فقال بوجود هيولى وصورة مختلطين منذ الأزل ، ثم جاء « الدوس » فأبرز الصورة مع الهيولى في وحدة نشأ عنها هذا الوجود .

ولكن هذا المذهب أيضاً — كما بين ذلك من الحقوه — خطأ ، لأنه قد جعل الصور المتضادة توجد معاً ، مع أن هذا مستحيل . فكان لابد بعد ذلك من يأتي أفلاطون فيفسر العالم تفسيراً جديداً . واستعان من أجل ذلك بفكرة الله والمادة والصُّور ، وجعل هذكلها أزلية أبدية . ولكن — كما بين أرسطوفى . تقدمه لأفلاطون — ليس هذا الوضع أيضاً بصحيح . وذلك لأننا سنجعل الشيء حينئذ يوجد على أسماء ثلاثة ، فالإنسان مثلاً سيوجد على صورة مركب طبيعى من هيولى وصورة مرة ، ويوجد مرة أخرى وجوداً مجرداً باعتبار الدهن ؛ ويوجد مرة ثالثة وجوداً إلهياً باعتبار أنه موجود فى الصور . هذا إلى ما فى هذا المذهب من خطأ آخر ، وهو أنه يجعل المادة أول للصورة وجوداً قائماً بذاته . إذ أن قول أفلاطون هذا يؤذن بأن الصورة توجد وحدها مفارقة ، والمادة توجد وحدها مفارقة ، ثم يأتى وقت تتحد فيه الهيولى بالصورة وينشأ مركب من الاثنين . فكما بين أرسطو ، هذا القول ليس بصحيح لأن الهيولى والصورة لا يمكن أن يوجد إلا معاً . وهنا نجد أن بوتافنتورا حينما كان لا يزال يشرح كتاب « الأقوال » لبطرس اللمباردى ، كان لا يزال يعامل أرسطو بشيء من الرفق ، وينظر إلى مذهبه على أنه مذهب منطقى . وذلك لأنه لما كان أرسطو قد قال بأن العالم أزلى أبدى ذو حركة أزلية أبدية فلا بد بعد هذا أن ينكر الخلق من العدم ، لأن مجرد القول بأزلية وأبدية للعالم يقتضى قطعاً القول بأنه لا يمكن أن يتصور خلق من عدم ، وإنما الحال هنا كحال أولئك الذين تحدث عنهم القديس أوغسطين حين قال : إن هؤلاء يمثلون

خَلَقَ اللهُ للأشياء كمن يطبع قلمه على الطين . فلما كان صاحب القدم ؛ وهو الله ،
أزلياً فأثره في الطين ، وهو المادة ؛ أزلى كذلك وأثره هنا هو الخلق ، فتبعاً لهذا
فإن الخلق أزلى ، ولا يتصور حينئذ خلق من العدم . ولكننا سنجد القديس
بوناونتورا بعد ذلك يحمل جملة شعواء على أرسطو وذلك بعد أن يعرف حقيقة
المذهب الارسطي وبعرف ما هنالك من نتائج خطيرة تناقض المعتقد الديني
الوسار وراء الآراء الأرسطائية .

ومن هذه النظرة التاريخية السريعة لتاريخ فكرة الخلق في الفلسفة —
يشاهد بوناونتورا أن العقل وحده لم يستطع أن يصل إلى بيان ماهية الخلق كما هو
إذ أن هؤلاء جميعاً قد اضطروا إلى القول بأن الخلق لا يمكن أن يكون من
العدم واضطروا من ناحية أخرى إلى القول بأن العالم أزلى ولكن هذين
القولين ، خطآن من أشنع الأخطاء ، ومناقضان لما أتى به العقل ، وإنما يجب
من أجل هذا أن نأخذ في البحث في مسألة الخلق مع الاستعانة بما يقول به
الروحى ؛ فلنأخذ في بحث مسألة الخلق على هذا الأساس .

الله كامل ؛ وكلما يكون الشيء أكبر درجة في الكمال يكون أثره أكبر .
وتبعاً للكمال يكون مقدار نفوذه أعظم . والله كما رأينا هو أكمل ما يمكن
تصوره ، وبالتالي فإن نفوذه سيصل إلى أبعد درجة يمكن تصورها . وإذا كان
الله كذلك فإنه إذا خلق الشيء فلا بد أن يخلقه بكليته أعني أن يخلقه خلقاً تاماً .
ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه كلما كانت العلة أكمل استغنت بنفسها عن غيرها
في فعلها . ولهذا ، ولما كان الله أكمل كائن يمكن تصور ، فإنه لا يحتاج مطلقاً
إلى أى مساعد يستعين به على الخلق .

هذا أولاً . وثانياً يتصف الله بأنه بسيط ، وما هو بسيط لا ينقسم على نفسه ،
وبالتالى إذا أنتج الأشياء فإنما ينتجها ببساطته ، أعني أنه ينتجها تحدثاً فيها أثره

كله ، لأنه لما كان لا ينقسم فقوته إذن لا تنقسم ، فإذا قوته بأكملها تؤثر في الأشياء . وكل شيء يستمد قوته أو وجوده من الله فإنما يأخذ هذا الوجود من قدرة الله بأكملها . ولهذا نجد أن الأثر الذي ينشأ عن الله البسيط سيكون شاملاً لا كبر قدرة ممكنة ، أعني أن الله في خلقه للأشياء إنما يخلقها خلقاً كلياً بكل قدرته ، فسيحدث ما لا نهاية له من أنواع الوجود ، بمجرد فعله للخلق . وكما سنرى بعد قليل إنه لما كان الله فاعلية محضة ، والفاعلية المحضة قدرة مطلقة ، والقدرة المطلقة تنفيذ لكل الممكن ولأقصى درجة من درجات الممكن — فسنضطر إلى القول بعد ذلك بأن الله يخلق أكبر مقدار ممكن من الأشياء الممكنة .

ويتصل بهذه المشكلة — مشكلة طبيعة الخلق — مشكلة أخرى ، هي مشكلة زمان الخلق ، وهي مشكلة أثارت كثيراً من البحث ، وتخيبط فيها كثير من الفلاسفة الأقدمين لأنهم لم يستطيعوا أن يستعينوا بفكرة الوحي ، وهي الخلق من العدم . ذلك لأن بونافنتورا يؤمن بأن الخلق من العدم يقتضي بالضرورة الخلق في الزمان ، وذلك الخلق من العدم معناه أن شيئاً لم يكن ثم كان . وهذه الكينونة هي نقطة البدء ، ونقطة البدء هذه هي الحد الأول للزمان ، فهناك زمان أول مادام هناك نقطة بدء أولى . وتبعاً لهذا فما دمنا نقول بالخلق في الزمان ، فإننا نرى أن هذا القول منطقي ، ولا يمكن أن يكون إلا كذلك . فعلى العكس مما نرى عند توما من أنه ليس من المعقول أن يكون هناك خلق من العدم وخلق من الأزل في وقت واحد — ولو أنه يرى أن هذا ليس من الممكن تحقيقه عملياً ، أو هو ما يحدث فعلاً — نقول على العكس مما يرى توما يرى بونافنتورا أنه لا يقبل منطقياً أن يكون هناك خلق من العدم ، وعدم ابتداء في الزمان لهذا الخلق . وهو من أجل ذلك ينسب انتساباً مباشراً إلى أنسلم ، ويفسر فكرة : « من العدم » تفسيراً حرفياً . فهو

يقول : إن قولنا « من العدم » *ex nihilo* ، نرى فيه أن حرف الجر *ex* يمكن أن يفسر بمعنىين . فإما أن يفسر بمعنى أن هناك شيئاً سابقاً وانزع منه شيء ؛ وإما بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلقة . فيلاحظ أنه من ناحية المعنى الأول نجد أننا إذا فسرنا حرف الجر *ex* بمعنى أن نمة شيئاً سابقاً انزع من الوجود ، فإننا نجد حينئذ أن هذا الذي انزع منه الوجود هو العدم . وإذا كان هو العدم ، فلا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً ؛ وبالتالي لا يمكن أن يفهم على النحو الثاني بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلق للوجود ؛ ونقطة البدء المطلق للوجود في هذه الحالة هي النقطة الزمانية للخلق . إلا أن بونافنتورا لا يستمر طويلاً لإيضاح هذه المسألة ، ولسكننا نجد إلى جانب ذلك براهين يسوقها للدلالة على أن القول بأن قدم الزمان أو الخلق أو العالم ليس صحيحاً . وهذه البراهين تدل على أن بونافنتورا كان يعلم فكر أرسطو تمام العلم . وليس بصحيح إذن ما يقوله بعض المؤرخين من أنه لم يكن على علم دقيق بمذهب أرسطو فلم يفعل ما فعله توما تبعاً لهذا .

وهذه البراهين خمسة رئيسة :

(١) أولاً : يقول بونافنتورا إن فكرة أزلية العالم تتناقى مع المبدأ المعروف القائل بأن اللامتناهى لا يمكن أن يضاف إليه شيء . ونحن نجد أنه إذا كان العالم قد خلق منذ الأزل فعنى هذا أنه قد مرت سنوات وأيام لامتناهية قبل هذا اليوم الذى نحن فيه . ونحن نعلم أنه سيأتى غداً وبعد غد . فعنى هذا أنه ستضاف أشياء جديدة إلى اللامتناهى . وهذا يتناقى مع المبدأ الأصلى الذى قلنا به . فمن هذه الناحية نجد أن فكرة اللامتناهى خطأ . وقد يعترض على هذه الحجة فيقال : إنما لا يحق لنا أن نتحدث عن اللامتناهى هنا ما دمنا لم نأخذ نقطة

البعد في الماضي . وحينئذ يقال إنه مما لا شك فيه أنه مادام العالم أزلياً فلا بد من القول بأنه كانت هناك دورات لانتهائية للشمس ، وأن هناك من ناحية أخرى أكبر من هذا العدد باثنتي عشرة مرة دورات قمرية . فكيف يكون من الممكن القول بأن هناك لامتناهياً أكبر من لامتناه آخر بمقدار اثنتي عشرة مرة ؟

(٢) والبرهان الثاني هو أن فكرة اللامتناهية تتناقض مع فكرة للنظام . وأرسطو يعترف بأن في العالم نظاماً . فكيف يقول بأن في العالم نظاماً ، ويقول في الآن نفسه إن العالم أزلي ؟ ذلك لأنه لكي يوجد نظام فلا بد - بحسب قول أرسطو نفسه - من حد أعلى وحد أوسط وحدنهائي ، من تأثير من جانب الأعلى في النهائي ، فكيف يتفق القول بهذا مع القول بأن العالم لامتناه ؟ لقد مرت دورات لانتهائية للشمس وللغلاف ، فكيف يكون في العالم نظام وهذه الدورات لامتناهية - ومعنى أنها لامتناهية أنها ليس لها بدء ولا نهاية ؟ ونحن نجد أنه مادامت قد فقدت نقطة البدء ونقطة النهاية فقد التتالي والنظام للدورات ، وهذا يتناقض تمام التناقض مع ما نراه في واقع الوجود من تتابع ونظام في دورات الغلاف . فإن الأصل الذي أقمنا عليه هذا القول - خطأ ، أي أن القول بأن العالم أزلي أو لامتناه - خطأ . وقد يعترض على هذا البرهان كما فعل توما في رده على هذا البرهان ، بأن يقال إننا حينما نقول بوجود تنافى ما فيه نظام ، كما يحدث بالنسبة للمحركات وتناهيها إلى محرك أول ثابت ، فإننا نفعل هذا حينما تكون سلسلة العلل في وضع عمودي ، ولا يدل هذا على أن هناك عللاً عرضية في وضع أفقي لامتناهية ، أعني أنه إذا كان من الضروري القول بأن العلل باعتبار أنها مرتبة فيما بينها وبين بعض بحسب الأعلى والأدنى لا بد أن تكون متناهية ، فإن العلل التي في مرتبة واحدة يمكن أن تكون لامتناهية . ولكن بونا فتورا يرد على هذا القول بأن يقول إن العلل لا يمكن أن تفهم مطلقاً بهذا المعنى ، أي باعتبار أن هناك عللاً عرضية . بل كل شيء في الوجود مرتب فيما بينه وبين بعض

ترتيباً تصاعدياً بكل دقة ونظام مما يؤذن بأن هذا القول هو الآخر لا يصح ،
فالاعتراض ساقط . وإنما العالم في نظر بونا فتورا عالم منظم كل النظام ، بين
أجزائه بعضها وبعض روابط عليية دقيقة على أساسها تتفاضل الأشياء فيما بينها وبين
بعض وتنظم .

(٣) وبرهان ثالث ، يقوم على أساس أن اللامتناهى لا يمكن عبوره ، وذلك
أننا إذا قلنا بأن العالم أزلى - أعنى أنه قد مرّت أيام لامتناهية منذ الأزل - فإننا
في الواقع لا يمكن أن نصل إلى اليوم الحاضر . وذلك لأننا إذا نظرنا في اللامتناهى ،
وجدنا أننا لكي نصل إلى اليوم الحاضر الذي نحن فيه لابد أن تكون هناك
سلسلة نهائية حتى نصل إلى هذا اليوم الحاضر : بأن ننظر في اليوم السابق على
اليوم الحاضر وفي الأسبق منه ، وهكذا باستمرار ، ، فسنبجد حينئذ مادماً نقول
بلا تناء ، أنه لا يمكن أن نصل إلى يوم كان في الماضي . أو بمباراة أوضح إذا حددنا
يوماً لهذا الماضي فإما أن يكون في وسعنا أن نقول إن هذا اليوم الذي في الماضي
يمكن تحديده ، وإما أن لا يكون من الممكن تحديده . فإذا كان من الممكن
تحديده فقد انتهينا إلى عدد متناه وبالغالى إلى أيام متناهية أى إلى عالم ليس
بأزلى . وإما أن لا يكون من الممكن ذلك فننظر حينئذ في اليوم التالى لذلك اليوم
الذى في الماضي ، وننظر هل من الممكن تحديده ، وهكذا باستمرار . وسنضطر حينئذ
إلى الاعتراف بأننا لا نستطيع الوصول إلى اليوم الذى نحن فيه ، لأننا لن نستطيع أن
نصل في الواقع إلى القول بما لانهاية له من الأيام كي نصل إلى اليوم الذى نحن
فيه . ومن هنا يتبين أننا لا نستطيع أن نقول بأزلية العالم .

(٤) وبرهان رابع ، يقوم على أساس أن المتناهى لا يمكن أن يشمل
اللامتناهى ، ونحن نقول إن الله هو اللامتناهى فما عداه إذن متناه . وكل حركة
من حركات الأفلاك إنما يحدتها عقل ، فهذا العقل متناه . وهذا العقل المتناهى ،

لنتصور أنه لما كان عقلاً كاملاً فلا بد من القول بأنه يتذكر كل ما يمر عليه من الدورات . فإذا كان أزلياً فسيمر إذن مالا نهاية له من الدورات محدثها العقل بالنسبة إلى الفلك المتصل به . وهو بهذا سيشمل مالا نهاية له من ذكريات لحركات الفلك المتصل به ، وبالتالي سيشمل العقل - وهو متناه - اللامتناهى . وهذا مستحيل .

(٥) تأتي بعد ذلك حجة خامسة وأخيرة ، وهي تقوم على أساس أنه لا يمكن تصور لامتناهى بالفعل . فقد أثبتنا من قبل أن اللامتناهى بالفعل لا يوجد . ويرى بونافنتورا أن القول بأزلية العالم تقيض القول باللامتناهى بالفعل ، وذلك لأننا نجد أن الخلق موجه بطبيعته نحو الإنسان ، فكل موجود مرتب بالنسبة للإنسان . وإذا كانت الحال كذلك ، فلا بد من القول إذن بأن الإنسان قد وجد منذ كان هناك خلق . وكل إنسان له نفسٌ ناطقة ، وهذه النفس الناطقة باعتراف أرسطو - خالدة . فإدام العالم أزلياً فلا بد أن يكون إذن قد مر مالا نهاية له من أنواع بنى الإنسان وبالتالي سيكون ثمة مالا نهاية له من النفوس الخالدة . ولما كانت هذه النفوس خالدة ، فكأنها موجودة بالفعل . ولما كانت لامتناهية ، فمعنى هذا أنه يوجد عددٌ لامتناهى من النفوس الخالدة بالفعل . وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلي ، فالمقدمة الأصلية باطلة بالتالى .

ولا يمكن أن يرد على هذا بأن يقال بواحدٍ من أمرين : التناسخ ، أو وحدة العقل الفعال . ففكرة التناسخ فكرة باطلة ، وذلك لأنها تتعارض مع المبدأ القائل بأن لكل شيء صورته الخاصة به . وثانياً : القول بوحدة العقل الفعال قول خاطئ لأنه يتنافى مع فكرة العذاب والعقاب فى الآخرة ، وكل ما يتصل بأحوال الآخرة .

وهكذا نجد عن طريق هذه الحجج أن بونافنتورا قد أثبت أن العالم

لا يمكن منطقياً أن يتصور قديماً ، هذا إلى جانب ما قاله من قبل من أنه مادماً نقول بالخلق من العدم ، فلا بد أن نقول بالخلق في الزمان . وبهذا أثبت أن بالخلق هو أولاً من العدم ، وثانياً في الزمان .

وبعد هذا سنجد أن مذهب بونا فتورا ، فيما يتصل بأنواع الخلق ، قد اتضح كل الوضوح ، بعد وضع هذه المقدمات الأصيلة . فلاداعي إذن لعرض مذهبه بعد ذلك .

التيار الارسططالى

قد وجدنا في عرضنا لفلسفة بونا فتورا أن أرسطو لم يشغل غير حيز ثانوى ضئيل في داخل فلسفة بونا فتورا ، ولأق السكثير من النقد من جانبه . ولكنه مع ذلك استطاع أن يؤثر في بعض المسائل الرئيسية خصوصاً فيما يتصل بفكرة الهيولى والصورة من حيث إن الاثنتين مرتبطتان معاً ، وفي بعض المسائل الفرعية الأخرى . ولكن الأثر الحقيقي للفلسفة الأرسططالية إنما جاء على يد المدرسة اللاتومينيكانية ، وعلى رأسها البير الكبير وتوما الاكويينى . هنا نجد الفلسفة الأرسططالية كادت أن تؤخذ بكل ما فيها ، إذ حاول أصحاب هذا التيار أن يخضعوا الفكر المسيحى والمعتقد الدينى بأ كمله للفلسفة الارسططالية من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى أن يفسروا الفلسفة الارسططالية تفسيراً يتلاءم وما يقتضيه الإيمان . وسنجد منذ ذلك التاريخ ، أى منذ القرن الثالث عشر ، أن الأرسططالية والمسيحية متمشيان جنباً إلى جنب . وبفضل مالمعقيدة المسيحية من ثبات وتصلب في صيغ ثابتة ، ستعظى الارسططالية بمثل هذا التصلب ، حتى تصبح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر عقيدة لاتكاد تنفصل في شيء عن المعقيدة المسيحية . والواقع أن أعلى درجة بلغتھا الفلسفة للشائية في تأثيرها

فوفرضها لنفسها على الناس' إنما كان في القرون الثلاثة التي مرت من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر . وأهم شخصيتين ظهرتتا في هذا التيار هما شخصية ألبير الكبير Albert le grand وتوما . وقد كان على هذا التيار ، من أجل أن يبدأ هذا البناء المذهبي الجديد ، أن يبدأ بعرض فلسفة أرسطو لللاتينيين وشرح هذه الفلسفة في كل أجزائها حتى تنفذ أولاً في جميع الناس ، ومن بعد ذلك 'تنتزج' بالعقيدة الدينية حتى يتكون عن هذا المزيج بناءً اللاهوتي فلسفي محكم الأجزاء . فقام بالعمل الأول - أعني بعث الفلسفة الارسططالية بعرضها عرضاً واضحاً في جميع أجزائها - ألبير الكبير المسمى أيضاً جاسم ألبير الكولوني Albert de Cologne نسبة إلى مدينة كولونيا . وقد ولد سنة ١٢٠٦ - سنة ١٢٠٧ وتوفي سنة ١٢٨٠ ودرس بجامعة باريس وعلى يديه تخرج توما .

وقد كان رجال العصور الوسطى يفرقون بين أنواع من الالهام المختلفة الفكرية ، فيفرقون بين الناسخ الذي لا يفعل أكثر من أن ينسخ نصاً أمامه ، وبين الجامع compiler الذي لا يضيف شيئاً من علمه بل يضم الأقوال المتألفة بعضها مع بعض وبين الشارح commentator الذي يفسر النص الذي أمامه دون أن يخرج على مضمونه ودون أن يضيف إليه شيئاً ، وبين المؤلف autor الذي يأتي بأشياء جديدة أكثر مما يأتي به النص أو الشرح . وكان ألبير الكبير معتبراً من هذا النوع الأخير في العصور الوسطى ، بل إن دوجر سيكون قد تحدث عنه بهذا المعنى كذلك ، ذلك أن ألبير الكبير كان عمله الرئيسي شرح وعرض الفلسفة الارسططالية . ولم يشرحها على طريقة دراسة النص والشرح عليه ، وإنما على طريقة العرض العام للفلسفة المشائية ، دون التقيد بحرفية النص ودون سيره على الترتيب الذي توخاه أرسطو في النص الأصلي . فلئن كان المذهب الموجود بالنص أرسططالياً فإنه يلاحظ أن طريقة العرض طريقة

جديدة لا تفيد فيها بالموألف الأصلي . فطريقة ألبير الكبير هي بعينها طريقة ابن سينا في عرضه للفلسفة المشائية ، فإن كتب ابن سينا ورسائله هي في الواقع عرض^٢ للمشائية ، دون تفيد بنص معلوم يتابعه المفسر^٣ عبارة عبارة .

إلا أن ألبير الكبير لم يتم بناء فلسفياً واضحاً ، بل ذهبت آراؤه الجديدة في ثديا شروحه وعروضه ، أعني أن آراءه قد اختلطت بالأصل ولم تحدد تحديداً واضحاً ، ولم يكن ألبير الكبير شاعراً بأنه يقيم مذهباً خاصاً وحسابه الخاص . ولهذا كان تأثيره تأثير عارض ومفسراً أكثر منه تأثير مؤلف بالمعنى الحقيقي . وإذا قورن بتلميذه توما وجدنا أنه أحياناً يتفوق عليه ، ولكن بوجه عام نجد أن توما - نظراً إلى أنه استطاع أن يرب الأفسكار الأرسطالية ترتيباً واضحاً وأن يقيم شبه بناء فلسفي واضح - استطاع أن يستأثر بكل فضل في إقامة هذا التيار الأرسطالي المسيحي .

ومن هنا كانت العناية بفكر ألبير الكبير عناية محصورة ، مع أن تفكير ألبير الكبير في نواح عدة كان أهم بكثير وأقرب إلى العصر الحديث ، من فكر توما . فإن في توما نزعة جدلية توكيدية جعلت منه المثل الأعلى لهذه النزعة المدرسية التي أثارت الاشترازي نفوس الفلاسفة المحدثين . على أن هذا المذهب التوماوي قد بدا كأنه بناء مذهبي كامل ، لا يحتاج بعد ذلك إلى شيء لا في التفسير ولا في الزيادة ، وعلى العكس من ذلك نجد أن ألبير الكبير كانت في فكره حرية أعظم مما كان عند توما ، وإن في فكره خصبا خصوصاً من ناحية الاتجاه العلمي ؛ فقد عني ألبير الكبير عناية خاصة بالناحية العلمية في المذهب الأرسطالي ، وإن كان قد شرح المذهب بأكمله . وهذه العناية بالناحية العلمية وإن كانت قد طغت عليها في الواقع النزعة التوكيدية اللاهوتية التوماوية ، هي التي ستصبح لها

السيادة حتى القرن التالي من الفاحية الفلسفية العامة ؛ وستصبح هذه النزعة أيضا هي الأساس لنهضة الفكر الأوربي في العصر الحديث .

ووعند هذا فلتقف فيما يتعلق بألبير الكبير ولنتقل إلى

توما الاكويينى

ولد توما الاكويينى فى أواخر سنة ١٢٢٤ أو أوائل سنة ١٢٢٥ فى مدينة Roccasecca بالقرب من مدينة نابولى ، والتحق بالخدمة بالدينية فى سنة ١٢٣٠ ثم درس فى الجامعة فى سنة ١٢٣٩ فى إيطاليا . والتحق بطريقة الدومينيكان سنة ١٢٤٤ . وفى سنة ١٢٤٨ التحق بجامعة باريس — حيث تلقى دروسه على يد ألبير الكبير ، ثم حصل على إجازة اللاهوت سنة ١٢٥٦ . وبعد الخصومة التى أثبتت حول السماح للرهبان بالتدريس فى جامعة باريس — وهى الخصومة التى أشرنا إليها عند كلامنا عن بوناونتورا — نقول إنه بعد هذه الخصومة سمح لتوما بحمل إجازة التدريس : ولكنه عاد بعد ذلك إلى إيطاليا سنة ١٢٥٩ واستمر يدرس فى جامعاتها : فى روما ، وفترى ، وأرفيتو حتى توفى سنة ١٢٧٦ .

وأهم مؤلفات توما فى عهد الشباب وأشهرها الشرح على كتاب «الأقوال» ، ثم كتاب « الوجود والماهية » De Ente et Essentia . ولكن مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع : الشروح ، والتلخيصات ، والمسائل . أما « الشروح » فأشهرها الشروح على مؤلفات أرسطو بأكملها ، وفيها نجد توما شاعراً بطريقة ، يعرف إلى أين يذهب ، وما الغرض من تفسيره . وهنا يلاحظ — أو هذا ما يقوله جلسون — أن من الواجب أن نحيط ونحن نقدر هذه التفسيرات ، ذلك أنه يجب أن لا نظن أن توما فى تفسيره للنص بحسب هواه ، لم يكن شاعراً بأنه يفعل ذلك قصداً ، وإنما الواقع أنه فعل ذلك عن عيب ،

ومن أجل تحقيق غرض رئيسي وهو تكليف فلسفة أرسطو لكي تتفق والعقيدة المسيحية . كما يجب أن يلاحظ أيضاً أننا إذا رأيناها يفسر أرسطو تفسيراً مخالفاً للحقيقة النص ، فليس معنى ذلك أنه قد أخطأ فهم نص أرسطو ، وإنما الواقع أنه قد فعل ذلك متعمداً وتحقيقاً لغرض في نفسه . وهذه الشروح تكاد أن تعبّر عن المذهب التوماوي الفلسفي الصرف ، حتى إن بعضاً من الكتاب الذين دعوا إلى إقامة الفلسفة المدرسة الجديدة ، قالوا إن الواجب أن يُبحث عن هذه الفلسفة لا في الخلاصات اللاهوتية التي كتبها توما ، بل في شروحه على كتب أرسطو .

وأما شروحه على كتاب «الأقوال» فهي شروح قد كتبها في دور متقدم ، مما يدل على أنه لم يكن بعدُ قد عرف مذهبه الحقيقي ؛ ولكنها شروح تبين لنا كيفية تكوين فكر توما ، وفيها نرى أنه لا يزال متأثراً بالتقاليد الأغسطينية . إذ لم يكن توما أرسطالياً صرفاً في كل شيء ، بل فيما يتصل بصلته الله بالكون وبالغاية النهائية لكل الأشياء تدخل العنصر الأغسطيني الأفلاطوني ، فأثر فيه إلى حد كبير .

والقسم الثاني من مؤلفات توما هو أهم الأقسام ، ونعني به «الخلاصات» *Sommes* . وله خلاصتان رئيسيتان: الخلاصة اللاهوتية *Summa theologiae* وفيها يعرض بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية . إلا أنه في هذه «الخلاصة اللاهوتية» لم يعرض للفلسفة الصرفة إلا باعتبارها ملحقاً بالعقيدة الدينية . وأهم ما في هذه الخلاصة الكتابان الأول والثاني المتعلقان بالله والإنسان . ولكن هذه «الخلاصة اللاهوتية» هي على كل حال أحسن مقدمة يستطيع الإنسان أن يبدأ منها الدخول في فلسفة توما . والخلاصة الأخرى هي : « ضد الكفار »

أو الوثنيين Summa contra gentiles وفي هذه الخلاصة كان توما أقرب إلى
الناحية الفلسفية لأنه عني بعرض المذاهب الفلسفية والمبادئ الأساسية في
الفلسفة بكل فروعها عرضاً منطقياً عقلياً صرفاً ، ومن هنا عني عناية كبيرة
بمحدد البراهين المنطقية ، وسردها بطريقة مفصلة ودعمها بكل الأسس العقلية
التي تخضع لها . ومع ذلك لا نستطيع أن نجد في هذه الخلاصة نفسها ما يمكن
أن يسمى عرضاً عاماً لمذهب فلسفي متصل الأجزاء .

والدوع الثالث من كتب توما أقل أهمية من النوعين السابقين ، وهو
« المسائل » Quaestiones وفيها يعرض لمسائل جزئية . ويدخل في هذا الباب أيضاً
ما يسمونه في العصور الوسطى باسم Quodlibeta وهذا نوع من العرض
للمسائل بطريقة عامة .

١ — العقل والنقل :

يبدأ توما بحثه الفلسفي يبيان الصلة بين العقل وبين النقل فيبدأ أولاً بتحديد
موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ، أي الحكمة وكله بمعنى واحد ، فلنطلق
عليها اسم الحكمة ولنبحث في موضوعها والغاية منها . أما موضوع الحكمة فهو
ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة ؛ فيجب أولاً أن يرتب الإنسان
الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تهدو المبادئ أولاً ويجلاء ويلها في المرتبة
ما هو تابع لها . وهذا يهيئ للإنسان القدرة على الهيمنة هيمنة صالحة على الأشياء .
فمثلاً علم الطب في صلبه يعلم « الأقرباذين » Pharmacopia نجد أن
علم الأقرباذين هو وسيلة يحقق بها علم الطب مقصوده ، وبالتالي فإن علم الطب
هو الذي يحكم على الأقرباذين . فمن هنا يتبين أن العلوم تترتب فيما بينها وبين

بعض حسب الأهم ، حتى نصل إلى أعلى درجة . ولكن كل حكمة في كل باب من العلم هي حكمة جزئية لأنها تعنى بفاحية خاصة من نواحي الكون . فلندبحث عن حكمة أخرى تشمل الكون كله ، ويكون موضوعها هذا الوجود كله . فنجد أن هذه الحكمة العامة هي التي تبحث في الله من حيث تترتب الأشياء بالنسبة إليه ، ومن حيث كونه خالقاً لها . ولما كان الله هو العلة الأولى وعلة العلل ، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقى أى الفلسفة الأولى وهو أنها علم العلل الأولى أو المبادئ الأولى ، وهي كلها ترجع إلى علة واحدة هي الله . ثم إذا نظرنا بعد ذلك في ماهية هذه العلة الأولى وجدنا أننا سننتهى إلى القول بأن الله عقل ، وموضوع العقل ما هو معقول ، وما هو معقول هو الحكمة . فكأنه إذا كان موضوع الحكمة هو الله ، فموضوعها في الواقع هو الحقيقة . إلا أن الحقيقة يمكن أن ينظر إليها بوصفها الغاية . فمن هنا نجد أن الحقيقة ، باعتبارها هي الغاية من الكون ، هي أيضاً موضوع الحكمة .

فلننظر بعد هذا في الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة . فنجد أولاً أن لدينا العقل ، فالعقل يبدو أولاً وقبل كل شيء أنه المؤدى إلى تحقيق هذه الغاية ، أعنى موضوع الحكمة . والعقل نظرياً هو كذلك . ولكن إذا نظرنا في الواقع إلى ما فعله العقل وحده ، وجدنا في الحال أن العقل بمفرده لا يستطيع أن يبلغ كل الحقائق الدينية ، وإنما يجب أن يأتي بعد ذلك الوحي أو النقل ، فيضاف إلى العقل ، من أجل الحقائق الأخرى التي هي خارجة عن نطاق العقل . وللهبينة على هذا من الناحية الفلسفية يجب أن نلجأ إلى نظرية المعرفة عند أرسطو . فأرسطو يقول إن تحديد صفات الشيء وكل ما يلزم عنه إنما يأتي تبعاً لتحديدنا لماهية : فبالقدر الذي نعرف به ماهية الشيء ، بهذا القدر تكون معرفتنا لخواص هذا الشيء وصفته التي تلزم عنه . وموضوع الحكمة كما رأينا

هو الله ، والله روح صرف ، بينما العقل الإنساني مركب من هيولى ومن صورة ، وهو بالتالى لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداء من المحسوس . وكل معرفة كما هو واضح فى مذهب أرسطو الحقيقى لابد أن يكون مصدرها الحس . لكن يلاحظ أن الحس لا يستطيع أن يدرك ماهية المعقول الصرف ، إنما هو فقط يستطيع أن يقول بوجوده ، فيرتفع الإنسان بواسطة الحس من أثر المعقول إلى إثبات وجود هذا المعقول . ولكنه لا يستطيع عن طريق الحس بمفرده أن يصل إلى ماهية المعقول ، وتبعاً لهذا يجب علينا أن نجعل للعقل ميداناً خاصاً محدداً لا يستطيع أن يعلو عليه ، لأن طبيعته ، الخاصة وهى أنه ركب من هيولى وصورة تحول دون أن يبلغ هذه المرتبة ، ويجب علينا بمسد ذلك أن نهيب بالوحي أو النقل من أجل أن يكمل هذا النقص ويتم مبادئ العقل ، علينا إذن أن نحدد للميدان الحقيقى للعقل ، والميدان الحقيقى للنقل . فيلاحظ :

أولاً : أنه . نظرياً *en droit* ، العقل لا يختلط موضوعه بموضوع النقل ، وعلى حد تعبير توما ، الحقيقة الواحدة لا تقبل مصدرين للمعرفة : العقل والنقل . وسننتهى تبعاً لهذا القول النظرى إلى القول بأن العقل قادر على إدراك كل شئ ، ولكن فى الواقع وعملياً سنجد العكس منذ ذلك . ونظراً لما نراه من أن العقل وحده لا يستطيع أن يستقل بموضوعه ، فإنه لابد أن يأتى العقل . ولا ضير على العقل من هذا . لا ضير على العقل أولاً لأنه يلاحظ من اختلاف المذاهب أن العقل وحده لا يكفي لبلوغ الحقيقة الصرفة . كما يلاحظ أن حقيقة البراهين ومبناها المنطقى لا يدركه كل الناس ، بل يحتاج ذلك إلى استعداد خاص ومران معين يهيأ له المرء من أجل إدراك الحقيقة المنطقية فى البراهين . ولهذا كان لابد أن يضاف إلى العقل النقل من أجل هذا التحقيق لكل مضمون الحقائق الخاصة بالإنسان .

ومن ناحية أخرى نرى أن النقل قد اختص لنفسه أشياء معينة ، فى

داخلها وحدها يجب أن يحول . ولاضير عليه بعد ذلك أن يأتي العقل فيحدد مضمونه بوضوح ، لأن الإيمان أقل أنواع المعرفة درجة في الوضوح ، وذلك لأنه في حالة المعرفة الإيمانية لا يدرك الإنسان بوضوح : المبني العقلي للحقيقة الإيمانية . وعلى العكس من ذلك في حالة اليقين العقلي نجد التفكير واضحاً يقينياً ومشعوراً به .

وعن هذا الطريق حاول توما أن يوفق بين العقل والنقل . فإذا تعمقنا المسألة بطريقة أفضل قلنا إنه من الناحية الإيمانية يلاحظ أنه إذا كانت المعجزات والنبوات تؤدي إلى الحقيقة ، والحقيقة واحدة ، فبالنظر لا يمكن العقل أن يتعارض مع النقل . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن للمعرفة الفلسفية هي التي تقوم على المبادئ العقلية ، وهذه المبادئ العقلية توضع في العقل الإنساني عن طريق^{١١} الله . ذلك لأن كل من يعلم لا بد أن يكون حاصلًا على العلم الذي يلقنه لتلميذه ، فإذا كان الله هو الذي يعلم الإنسان ، من حيث أن هذه المبادئ فطرية فيه ، فلا بد أن يكون الله حاصلًا على هذه المبادئ ، وإذا كان الله حاصلًا عليها فهو إذن المصدر سواء بالنسبة إلى العقل وبالنسبة إلى النقل . والعقل والنقل يتحدان معاً في الحكمة الإلهية .

وبعد هذا التوفيق بين العقل والنقل يبدأ توما بالفصل بين الاثنين فيقول إن للعقل ميداناً ، وللنقل ميداناً آخر ، وهما مختلفان سواء من ناحية المنهج ومن ناحية الترتيب . فمن ناحية المنهج يشتق العقل مبادئه مما غرس فيه من مبادئ عقلية ولا يهيب إلا بسلطان العقل . وعلى العكس من نجد النقل يلجأ إلى طرق ثلاثة : أولاً ما أتى به الوحي مسجلاً في السكتب المقدسة ؛ وثانياً إلى كل ما يتفق وكما قال الله ؛ وثالثاً إلى كل ما يتفق مع قدرة الله المطلقة . كذلك يختلف العقل عن النقل من حيث الترتيب : فالعقل يبدأ دائماً من الحسوس لكي يرتفع منه

إلى المعقول ، وبالعكس يبدأ النقل من الله كي يصل إلى المحسوس ، وطريقه هو الطريق الأوفق لأن الله يدرك الأشياء بإدراكه لذاته .

وهكذا نستطيع أن نحدد موقف توما فيما يتعلق بهذه المشكلة على هذا النحو بأن نقول إنه لا يخلط بين العقل والنقل ، ولا يميز بينهما ، ولا يفصل بينهما فصلاً تاماً .

براهين وجود الله :

براهين وجود الله عند توما براهين ضرورية منطقية يجب أن يعنى الفيلسوف اللاهوتى بمرضاها بالتفصيل ، لأن وجود الله ليس واضحاً بذاته . ولهذا يبدأ توما بأن ينقض أقوال أولئك الذين يزعمون أن وجود الله واضح بذاته . فيجد أولاً أن هناك طائفة ، على رأسها يوحنا الدمشقى تقول بأن وجود الله فطرى فى الإنسان . ولكن هذا القول باطل ، ذلك لأن من الناس من لا يقولون بوجود الله ، وثانياً لأن الموجود بالفطرة فى نفس الإنسان ليس وجوداً لله بل المبادئ التقليدية التى يستطيع أن ينتقل منها إلى إثبات وجود الله . فليس الوجود إذن هو الفطرى ، وإنما المبادئ العقلية التى يستدل بها على وجوده .

وثانياً : يوجد من يقولون بأن وجود الله واضح بنفسه ، لأن كل إنسان ، منا يسمى نحو السعادة ، والله هو الغاية التى بها تتحقق السعادة ، فكل منا إذن ، يسمى نحو الله ويقول بوجوده ضرورة .

ويرد توما على هذه الحجة كذلك بأن يقول : أجل إننا نسمى نحو الخبز أو السعادة ، ولكن الناس يختلفون فى معرفة حقيقة هذه السعادة : فمنهم من يظنها الثروة ، ومنهم من يظنها الذات ، ومنهم من يظنها الله . فليس بصحيح

إذن أن مجرد وجود الرغبة في السعادة يؤذن بضرورة الإيمان بوجود الله .

ثالثاً : وهناك آخرون يثبتون وجود الله ، على أساس أنه من مجرد النظر في فكرة الله لا بد من القول بأن الوجود هو والماهية شيء واحد فيما يتصل بالله ، لأن الله هو للكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، والوجود في الذهن هو الخارج مما أكمل من الوجود في الذهن فقط . فالكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الخارج والذهن معاً . فيرد توما على هذه الحجة بأن يقول بما قال به جونيون من أنه ليس بصحيح أن مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج ، وإلا لاستطعنا باستمرار أن نتصور كائناً يعلم كلما وجدنا كمالاً جديداً نستطيع أن نضيفه إليه . ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه ليس بصحيح كذلك أن كل إنسان فكرته عن الله هي أنه الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، فإننا نجد من بين هؤلاء الذين يذكرون لنا يوحنا الدمشقي آراءهم عن الله من يقولون إن الله هو العالم ، بل إننا لا نجد واحداً ذكر يوحنا الدمشقي تصوره لله — يعرف الله هذا التعريف الذي قال به القديس أنسلم والأوغسطينيون . فمن مجرد تصور الله لا ينتج مباشرة القول بأنه بالنسبة إلى الله الماهية والوجود شيء واحد .

ورابعاً : هناك فريق رابع يبرهن على أن وجود الله واضح بذاته عن طريق طريق فكرة الحقيقة ، فيقولون إنه مهما قلنا من قول فإننا في أي قول نقوله ، نقول بوجود الحقيقة . فإذا قلنا إن الحقيقة موجودة فعني هذا أننا نقول : « من الحق أن الحقيقة موجودة » . وإذا أنكرنا أيضاً وجود الحقيقة فإننا نقول : « من الحق أن الحق أن الحقيقة ليست موجودة » وأياً ما كان فإننا نقول دائماً « من الحق » . ومجرد قولنا « من الحق » يدل على وجود الحقيقة . فالحقيقة إذن موجودة . والله هو

الحقيقة، إذن الله موجود، وموجود وجوداً واضحاً بذاته لأن وجود الحقيقة واضح بذاته بالنسبة إلى الإنسان، والله هو الحقيقة، لأن الله يقول - كما ورد في إنجيل يوحنا - : أنا الطريق والحقيقة والحياة *ego sum via veritas et vita* ولكن يوماً يرد على هذا القول بأنه إذا كان الأصل صحيحاً فليست المقدمة الصغرى صحيحة من الناحية العقلية . ذلك أن قولنا أن الله هو الحقيقة : هذا قول ليس مأخوذاً من العقل بل هو مأخوذ من الوحي ، فأوراق اعتماده مأخوذة من ميدان خارج نطاق العقول ، وإذن فليس القول بوجود الله واضحاً بذاته عقلياً إذن .

ومن هذا كله يستنتج يوماً أن القول بوجود الله ليس واضحاً بذاته ، بل كما يذكر موسى بن ميمون : إن هناك من الأسباب ما يجعل هذا القول عسيراً في البظر ، إذ يلاحظ أولاً أن من الناس من لا يستطيعون بمقولهم أن يصلوا إلى إدراك الله ، وثانياً يلاحظ - وعلى أساس نظرية المعرفة عند أرسطو - أن كل معرفة تنشأ من الحس ، فلا بد أن تكون نقطة الابتداء دائماً هي الحس ، والحس لا يستطيع أن يصل إلى إدراك المعقول إدراكاً تاماً ، والله معقول صرف . وكل خاصية تضاف إلى شيء فيجب أن تكون تابعة في درجة تحديدها لدرجة معرفتنا بالماهية ، وماهية الله فوق كل إدراك لأنها معقولة صرفة ، بينما إدراكنا مشترك للمحسوس والمعقول ، فإن نستطيع إذن أن ندرك ماهية الله الإدراك السكامل وبالتالي لا يستطيع الحس أن يصل إلى إدراك ماهية الله تماماً ، وإنما يجب علينا الارتفاع من المحسوس إلى المعقول من أجل بيان وجوده ، لا من أجل بيان ماهيته .

وهكذا نجد يوماً يقول من ناحية إن وجود الله ليس واضحاً بذاته ، ومن ناحية أخرى إننا يجب أن نبدأ من المحسوس - لأن كل معرفة تنشأ من المحسوس ،

كما يقول أرسطو — وهذه المعرفة البادئة من المحسوس لا يمكن أن تصل إلى إدراك المعقول التام في ماهيته ، وإنما كل ما تستطيع أن تصل إليه هو القول بوجود هذا المعقول . وسنجد أن هناك هوة لم يقطن لها توما أو لم يشأ أن يبين لنا أنه فطن لها لأسباب دينية وهي أنه إذا كان يقول إن المحسوس لا يمكن أن يرتفع إلى المعقول ، أو إذا ارتفع إلى المعقول فكأنه يقول بوجوده ، فلا يمكن أن يتيقن بأن هذا المعقول هو هو الله ، فإنه لا يمكن البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية . ولكن توما لم يستبح لنفسه هذه النتيجة ، وإنما اقتصر فقط على القول بأن إثبات وجود الله يمكن بالطرق العقلية ابتداء من الوجود المحسوس — ولهذا كانت براهينه على وجود الله تبدأ من المحسوس لكي ترتفع إلى الله .

وهذه البراهين أوردها في كلتا الخلاصتين . إلا أن عرضه لها في « الخلاصة اللاهوتية » يختلف عن عرضه لها في « الخلاصة ضد الكفار » ، ذلك لأن « الخلاصة اللاهوتية » تمتاز بأنها وضعت للمبتدئين . فالبراهين فيها كما — ذكرنا من قبل — لم توضع في ترتيب منطقي محكم كل الأحكام بل عرضت بوضوح فحسب . وعلى العكس من ذلك نجد أنه في « الخلاصة ضد الكفار » قد حاول أن يوضح بالتفصيل كل جزئيات البرهان . ومن أجل هذا فإن من الواجب علينا ونحن نعرض براهين وجود الله عند توما أن نعرض هذه البراهين تباعاً لعرض مزدوج : عرض مأخوذ من « الخلاصة اللاهوتية » وآخر مأخوذ من « الخلاصة ضد الكفار » .

وهذه البراهين الخمسة ليست في مرتبة واحدة في درجة اليقين في نظره ، بل إن أهمها وأولاها وأحراها بالعناية لديه : البرهان الأول الذي يقوم على فكرة

الحركة والحرك الأول . وتتلوه البراهين الأخرى واحداً واحداً . ولما كان الأول أهمها نراه يكرس له نصيباً كبيراً من التدقيق في العرض : —

البرهان الأول :

يقوم هذا البرهان على فكرة الحركة وأن كل متحرك فلا بد له من محرك ؛ ولكن التحريك لا يستمر إلى غير نهاية — ان صح هذا التعبير — إنما لابد أن نقف عند محرك لا يتحرك يكون هو المحرك الأول ويكون بالتالى هو الله . وهذا هو البرهان الارسطيالى الصريف الذى عرضه أرسطو في المقالة الثامنة من « السماع الطبيعى » .

أما البرهان كما عرض في « الخلاصة اللاهوتية » فهو كما بلى : نحن نشاهد في الـكون حركة ، وكل حركة هى انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، والشىء لا يكون من ناحية واحدة وفي زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل معا ، بل لكى يحدث له تغير لابد من أن يأتى شىء آخر يكون حاصلاً على الصورة ، فينقل هذا الشىء غير الحاصل بعد على الصورة إلى حالة حصول على الصورة ، أعنى لابد من وجود شىء بالفعل ينقل هذا الذى بالقوة إلى حالة الفعل . فكل متحرك إذن يقتضى وجود محرك له ، فمثلاً النار التى تحرق الخشب حاصلة على صورة الإحراق ، فنطبع هذه الصورة فى الخشب الذى لم يكن مالمكاً لها من قبل . وهكذا نجد أن كل عملية تجري فى الخشب أو كل عملية تغير تفترض وجود علة محركة هى الأصل فى هذا التغير ولا يمكن أن تكون النار من جهة واحدة وفى زمان واحد محركة ومتحركة معاً أعنى أن النار لا يمكن أن تكون بالفعل محركة وبالفعل فى نفس الآن ومن جهة واحدة مبردة . ولكن من ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا كان كل متحرك فلا بد له من محرك ، فلا يمكن أن نقول إن

هذا يستمر إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف عند حد أعلى يكون بالفعل باستمرار ، فيطبع فعله فيما تحته ، ويستمر هذا الفعل حتى آخر الأشياء . ولا يمكن أن ترتفع إلى غير نهاية ، لأنه سيوجد شيء بالقوة باستمرار . وقد قلنا إنه لكي يحدث الفعل أو التغير لا بد من وجود شيء بالفعل ، فإذا فقد الشيء الذي بالفعل فقد الباقي . فلا بد من القول — مادامنا نشاهد تغيراً — بمحرك أول يكون فعلاً ويكون غير قابل لأن يتحرك ، وهذا المحرك الأول هو الله .

ولكن هذا العرض للبرهان ليس بدقيق ولا مفصل ، بل يفصله كل التفصيل في عرضه الثاني لهذا البرهان ، ونعني بذلك في « الخلاصة ضد الكفار » . فالبرهان كما رأينا يمكن تلخيصه في بضع عبارات وهي : إن كل متحرك لا بد له من محرك ، ولكن لا نستطيع أن نستمر في سلسلة الحركات إلى غير نهاية بل لا بد أن نقف فنقول حينئذ بمحرك أول غير متحرك . والنتيجة هنا كما نرى قائمة على قضيتين : القضية الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر أو يقتضي محركاً . والقضية الثانية هي أنه لا يمكن الارتفاع إلى غير نهاية في سلسلة الحركات بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك . فلكي يكون البرهان منطقياً يجب أن تثبت كلا من هاتين القضيتين على حدة . ولنبداً بالقضية الأولى القائلة بأن كل متحرك لا بد له من محرك . وهذه القضية يبرهن عليها ثوما متبعاً في ذلك أرسطو حرفاً حرفاً كما هي الحال في كل هذا البرهان تقريباً — يبرهن عليها بثلاث حجج :

الحجة الأولى : هذه الحجة تقتضي بدورها ثلاثة فروض . فهي تقتضي أولاً أنه إذا لم يكن شيء متحركاً بآخر ، فلا بد إذا كان متحركاً بنفسه من أن يكون هو محركاً لنفسه ككل ، أي لا نقول بأن فيه جزءاً يحرك جزءاً آخر ، وإلا قلنا بثنائية ، وقلنا حينئذ بجزء يحرك وآخر لا يتحرك . وثانياً يجب أن يكون

هذا المتحرك بذاته متحركاً مباشرة ، بمعنى أنه إذا تحرك تحرك كله ، وإذا سكن سكن كله . وثالثاً يجب على كل متحرك بذاته أن يكون منقسماً ، لأن كل متحرك يجب أن يكن منقسماً كما يقول أرسطو ؛ وبالتالي يجب أن يكون جسماً ، ولأنه جسم يجب أن يكون منقسماً أو قابلاً للقسمة . وبعد هذه القروض الثلاثة نبحث في هذه الحجة الأولى فنقول : إذا سكن جزء من هذا الجسم فلا بد أن يسكن الجسم كله ، ولا يمكن أن نقول إن جزءاً يسكن والآخر لا يسكن . وإلا فإننا إذا قلنا بهذا فإننا سنقول حينئذ بأن هناك شيئاً خارجياً هو الذى يحدث السكون ، وإن يكون الجسم إذن متحركاً بذاته . فإذا سكن الجسم فيجب أن يسكن بذاته ، لأنه إذا كان متحركاً بذاته — كما يقول الخصم — فيجب أيضاً أن يكون ساكناً بذاته . ولكن كيف يكون ساكناً بذاته ؟ ألا يجب حينئذ أن يكون هناك جزء يحدث السكون وآخر لا يحدثه ؟ أو إن لم نقل بهذا ، أليس من الضروري أن نقول بأن هناك شيئاً من الخارج هو الذى يحدث السكون ؟ وإذا قلنا بهذا القول فلا بد من القول إنه إذا كان السكون بفعل خارجي فيجب أن تكون الحركة أيضاً بفعل خارجي ، أعني أننا سنضطر في النهاية إلى القول بأن هذا المتحرك يجب أن يكون متحركاً بغيره .

والحجة الثانية : نقول بأن المتحرك إما أن يكون بالعرض أو بالقسر أو بالطبيعة . فإذا كان بالعرض فإن يكون تحريكاً بالذات بل بشيء خارج . وإذا كان بالقسر ، فواضح أن هناك محركاً خارجياً هو الذى يحدث هذا القسر على الحركة . وإذا كان تحريكاً بالذات فإما أن يكون بالطبيعة ، أو يكون بقوة طبيعية . فإذا كان بالطبيعة فإنما يكون ذلك عن طريق النفس . وهنا لا بد من القول بمحرك هو النفس المتحرك هو الجسم . وإما أن يكون متحركاً بقوة طبيعية كما يتحرك الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل . وهنا لا بد من القول

بقوة خارجية غير الجسم هي التي تحدث تحركه إلى أعلى أو إلى أسفل .
والحجة الثالثة : تقول بأن الشيء لا يمكن أن يكون من جهة واحدة
مربطاً بوجه واحد وفي آن واحد ومكان واحد - بالفعل وبالقوة معاً .
وإذا كان الشيء غير متحرك بغيره فسيكون محركاً كالنفسه أي سيكون
بالقوة وبالفعل معاً في آن واحد ومن جهة واحدة . ولما كان هذا مستحيلًا فالقول
الأصلي إذن مستحيل ، إذن كل متحرك لابد أن يتحرك بغيره .

والقضية الثانية :

يبرهن عليها بثلاث حجج كذلك : الأولى : أنه إذا كان كل متحرك
يحرك ويستمر ذلك إلى غير نهاية فإننا نجد أولاً أن كل متحرك كما يقول أرسطو
يجب أن يكون جسمًا ؛ فإذا كان هذا الجسم يتحرك ، فهو يحرك أيضًا مادامنا
نقول بأن كل متحرك يحرك ، والجسم متناه ، فإذا حرك ، حرك في زمن متناه .
ولكن الزمان غير متناه . فإذا جمعنا كل الحركات التي تقوم بها الأجسام
اللامتناهية وجدنا أنها تقوم بها في أزمنة متناهية ، فكان الأجسام اللامتناهية
بذات الحركات اللامتناهية تحرك في زمن متناه . وهذا مستحيل لأن اللامتناهية
لا بد أن يحرك في زمن لا متناه . فيسقط الفرض الأول ، وهو أن الحركات تستمر
إلى غير نهاية ، بل يجب الوقوف عند حدٍّ أول للحركة .

والحجة الثانية : تقوم على أساس أنه إذا تحرك شيء فإنما يتحرك بشيء
آخر . ولابد من مبدأ أول تكون به الحركة مهما تعددت الوسائط بين المتحرك
والآخر وبين المحرك المنتج لهذه الحركة الأخيرة . ففي كلتا الحالتين : حالة وجود
واسطة واحدة بين المحرك أو الواهب للحركة وبين المتحرك ، أو في حالة وجود
عدة متحركات ومحركات متوسطة بين الحركة الأخيرة التي نشاهدها وبين الحركة
التي أنتجتها ، نقول إنه في كلتا الحالتين لابد من افتراض حركة أولى . وإلا فإنه

إذا سقطت الحركة الأولى سقطت بالتالى الحركة الأخيرة . ففهما ارتفعنا إذا في عدد الحركات فما دمنا لا نصل إلى محرك أول فإننا سننتهى إلى القول بانتفاء الحركة ، لأن المبدأ هو أنه إذا سقطت الحركة الأولى سقطت الحركة الأخيرة . ونحن إذا لم ننته إلى الحركة الأخيرة قلنا بسقوط الحركة الأولى . ومعنى هذا أننا نقول بسقوط الحركة الأخيرة . ولكننا نجد في الواقع حركة أخيرة ، لا تفسر إلا بوجود حركة أولى . فلا بد من الوقوف عند حد أول للحركة ، أعنى أنه لا بد من القول بحركة أولى .

والحجة الثالثة : هى عين الحجة الثانية ، ولكن بطريقة معكوسة . فبدلاً من أن نبدأ من الحركة الأخيرة نبدأ من الحركة الأولى ، فيجد أن كل آلة فاعلية *instrumentale* تفترض وجود حركة أولى رئيسية أو علة رئيسية *cause principale* ، أعنى أن كل آلة فاعلية أى متوسطة تفترض وجود علة فاعلية أصلية غير متوسطة فإذا قلنا باللائحة فى عدد الحركات أعنى فى عدد العمال الفاعلية الآلية ، فإننا لن ننتهى حينئذ إلى علة فاعلية أصلية ، وإذا انتهت هذه انتهت العلل الفاعلية الآلية . فلا بد إذن من القول بعلة أصلية أعنى علة أولى منها تبدأ الحركة وبالنسبة إليها تترتب العلل الفاعلية الآلية . فمن طريق هذه الحجج الثلاث إذن ثبت أرسطو - أو توما معبراً عن أرسطو - عدم إمكان الذهاب إلى غير نهاية فى عدد الحركات ، وبهذا تثبت القضيةان اللتان قام عليهما هذا البرهان ، ومعنى بهما أن كل حركة تستلزم محركاً آخر ، وأن عدد الحركات لا يمتد إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند حد أول .

وهذا هو البرهان المباشر الذى أتى به توما فى « الخلاصة ضد الكفار » . وهناك برهان آخر غير مباشر بقول به توما ، ولكنه برهان معقد ، فنقتصر على البرهان المباشر .

وننتقل من هذا البرهان الأول إلى البرهان الثاني . ولكن قبل هذا ننظر نظرة عامة إلى هذا البرهان من حيث قيمته فنجد أنه في نظر توما هو أهم البراهين من حيث أنه استطاع عن طريق هذا البرهان أن يستنتج أهم صفات الله : فالهساطة ، والفعل المحض ، والثبات لكل هذه الصفات تستنتج مباشرة من كون الله محركاً أول . فهو فعل محض لأنه محرك أول ، وبالتالي لا توجد فيه قوة ، وإلا لما وجد شيء أو لما كان شيء موجوداً ، وإذا كان فعلاً محضاً فهو بسيط لأن مبدأ التركيب إنما يأتي عن وجود القوة أو الهيولى . وهو ثابت لأن التغير ينشأ عن وجود القوة ، فإما هو عار عن القوة غير قابل للتغير . وبهذا كله تستنتج صفات الله الرئيسية من كونه محركاً أول .

ومن هنا كانت الأهمية الكبرى التي جعلها توما لهذا البرهان . وهذا ما يتيقنه بوضوح في رسالته : « موجز اللاهوت » [*Compendium theologiae*] .

البرهان الثاني أو البرهان بالعلية :

والبرهان الثاني الذي يقدمه توما هو البرهان على أساس العلية أعني أن كل أثر يستلزم مؤثراً ، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعض من ناحية . ومن ناحية أخرى على أساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف عند علة أولى ، وهذه العلة هي الله . ولكن قبل البحث في تفصيل هذه البرهان يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على تاريخه . فنجد أن هذا البرهان قد أشار إليه أرسطو إشارة عابرة من حيث أسسه لا من حيث نسجه في المقالة الثانية من كتاب « ما بعد الطبيعة » . ثم فصله وأقامه بزهاتنا عقلياً بحكم الأجزاء ابن سينا . وجاء بعد ابن سينا Alain de Lille ثم البير الكبير فصاغ هذا البرهان على أساس ابن سينا والواقع أن التشابه بين هذا البرهان في الصيغة التي نراها عند ابن سينا وفي

صديقه عند توما كبير جداً ، إلى درجة أن بعض المؤرخين يقول إن توما لم يجد
البرهان بحروفه عن ابن سينا .

لكن لاحظ أن هناك مع ذلك شيئاً من الاختلاف بين توما وبين ابن
سينا في نظرتهم إلى العلية . أما العلية عند ابن سينا فهي عليّة عقلية فلسفية بمعنى
أنها العلية الطبيعية أي ارتباط الأشياء بعضها ببعض ، ارتباط تأثير طبيعي .
أما عند القديس توما فهذه عليّة دينية بمعنى الخلق ، أعني أن العلة الأولى
تخلق خلقاً من العدم ولا تخلق خلقاً طبيعياً . ومن هنا امتاز ابن سينا على توما في
عرض كليهما لما البرهان .

أما البرهان فيقوم أيضاً على أساس الحسوس . فنجد في المشاهدة الحسية
أن ثمة تأثيراً من جانب الأشياء بعضها في بعض ، وأن لكل ظاهرة محدثة
فلا بد من سبب لحدوثها وعلة لإيجادها وذلك لأنه لا يمكن الشيء أن يكون علة
نفسه ، لأن العلة تسبق للمأول بالضرورة . فإذا كان الشيء علة لنفسه فكأن
الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل . فلا بد من أن يكون للشيء علة غيره ،
إلا أن ذلك لا يستمر إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند علة أولى تكون علة
الاعمال ، ذلك لأن التأثير العلى لابد أن يأتي من علة محددة معلومة ؛ ومهما توسعت
التأثيرات والتأثرات فلا بد أن تكون هناك علة أولى هي التي تهبط الملولات
ما فيها من آثار عليّة أعني أنه لابد من الوقوف عند علة أولى ، وهذه العلة الأولى
هي الله .

وللاحظ على هذا البرهان أولاً أنه يشابه تمام التشابه برهان الحركة من
حيث أن برهان الحركة يشاهد حركة فيبحث عن عاتها .

والبرهان الثاني يشاهد وجود ، فيبحث عن علة . فكأن العلية موجودة
في كلا البرهانين : الأول برهان عليّة حركة ، والثاني برهان عليّة وجود . وللاحظ

كذلك على هذا البرهان أنه يقوم على أساس تصور العلل مرتبة ترتيباً تصاعدياً بعضها بالنسبة إلى بعض ، أعنى أن العلل كما هي الحال في المتحركات والحركات تترتب فيما بينها وبين بعض ترتيباً عمودياً لا ترتيباً أفقياً ، فالعلل المرتبة ترتيباً أفقياً يمكن أن تستمر إلى غير نهاية بل الفلسفة تقول بذلك في الواقع ، وكذلك الحال في العلل الحركة المرتبة ترتيباً أفقياً . ومن هنا فإن هذا البرهان القائم على الحركة يصح أيضاً مع قولنا بأبدية الحركة وأزليتها وذلك لأن الأبدية والأزلية هنا أبدية وأزلية أفقيتان . ولكن من حيث التعامد والتصاعد لا بد من الوقوف عند حد معين يكون حداً أول : ففي حالة الحركة إذا نظرنا إلى العالم نظرة عمودية - إن صح هذا التعبير - أعنى من حيث ترتب الحركات بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً من حيث تحريك الواحد للآخر تحريكاً عمودياً ، فإننا نجد حينئذ أنه لا بد من الوقوف عند حد أول يكون الحرك الأول . وكذلك في حالة العملية إذا نظرنا إلى السكون باعتباره مرتبة أعنى أن الوجود مراتب فالجبر في مرتبة دنيا ، ويملو عليه الإنسان ، ثم العقل للفعال ، ثم الملائكة ، وأخيراً وفوق القمة الله ، نجد هنا باستمرار تسلسلاً تصاعدياً لا بد أن يقف عند حد أول . ولكن من الناحية الأفقية - بمعنى أنه في مرتبة النوع الإنساني مثلاً يوجد ما لا نهاية له من أفراد الإنسان - فهذا ممكن بل وأيضاً معقول ، كما رأينا أيضاً في الحركة أنها يصح أيضاً أن تكون أزلية أبدية بل والعقل يقضى بذلك ، إن لم يقل به العقل .

والخلاصة أن كل برهان من هذين البرهانين يقوم دائماً على فكرة أن كل مرتبة ترتيباً جوهرياً لأبد أن يكون مرتبة ترتيباً تصاعدياً .

البرهان الثالث أو برهان الممكن والواجب

خلاصة هذا البرهان أولاً هي أن هناك أشياء ممكنة . وكل ما هو ممكن

يلاحظ أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ما هو ممكن لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره . ولكن إذا أضفنا إلى هذين الشرطين مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية ، وجب القول بوجود واجب وجوده من ذاته . فلا بد من الوقوف إذن عند واجب يكون واجباً بذاته ، وهذا هو الله .

فلننظر أولاً نظرة تاريخية إلى هذا البرهان . فنجد أولاً أنه يقوم على أساس التفرقة بين الوجود والماهية ، والقول بأن عين الوجود ليس عين الماهية . وهذه التفرقة قد نجد لها أصولاً عند أوغسطين وعند بوئيس Boèce . ثم نجد هذه التفرقة بوضوح في الفكر الإسلامي عند الفارابي . ثم نجد البرهان واضحاً كل الوضوح وقائماً على هذا الأساس عند ابن سينا . وعن ابن سينا أخذ موسى ابن ميمون ، وعن موسى بن ميمون أخذ القديس توما . وبكاد القديس توما أن يفصل كلام موسى بن ميمون بحروفه . يقول موسى بن ميمون إن الوجود (أو المعلوم كما يسميه الإسلاميون) إما أن يكون أولاً : كله يكون وكله يفسد ، أو ثانياً : لا يكون منه شيء ولا يفسد منه شيء ، وثالثاً : أن بعض الموجود يكون ويفسد والبعض الآخر لا يكون ولا يفسد . والفرض الأول أن كل الموجود يكون وكله يفسد - باطل وواضح البطلان لأننا نجد أشياء موجودة . والفرض الثاني ليس أقل بطلاناً من الفرض الأول ، وهو أن لا شيء يفتى ولا شيء يكون ، لأننا نجد أمامنا موجودات تفتى وأخرى تكون . - ويحدد موسى ابن ميمون الفرض الأول بطريقة أدق فيقول إنه إذا كان كل شيء يفتى وكل شيء يكون ، أعنى أن من الممكن أن يفتى كل شيء ، فلا بد أن يكون قد أتى أزمان في الزمان اللامتناهي فسد فيه الموجود . ذلك لأنه يرى أن الممكن لا بد أن يتحقق يوماً ما ، وإلا لأصبح معدوماً ، ولم يقبل أن يكون ممكناً ، فالممكن الذي

لا يحدث يوماً ما ، ليس تخليقاً بل ستم الممكن ، وإنما هو معدوم . وعلى ذلك فإذا قلنا بل أن من الممكن أن كل شيء يمكن أن يفسد أو يفتنى فلا بد أن يأتي يوم في الزمان الانتهاء يحدث فيه فناء أو فساد لكل ، وإذا حدث فساد لكل فلا بد أن يخرج من حالة الفساد كائن آخر لم يطرأ عليه الفساد . فنحن نجد أمامنا موجوداً ، وهذا الموجود لا يمكن أن يكون قد نشأ عن هذا الفساد الذي حدث يوماً ما بالضرورة في الزمان اللامتناهي . هذا الموجود لا بد أن يكون قد نشأ عن موجود لم يفسد حينما فسد الكل ، أي لا بد من القول إذن بموجود لا يفسد ، وهكذا تنتهي إلى القول بصحة الفرض الثالث ورفض الفرضين الآخرين . فنقول حينئذ بالضرورة إن من الأشياء ما يكون ويفسد ، ومن الأشياء ما لا يكون ولا يفسد ، أي من الأشياء ما هو ممكن ومن الأشياء ما هو واجب . والممكن وجوده من غيره مادام هو نفسه ممكناً ، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو نفسه ومن جهة واحدة وفي آن واحد ممكناً وواجباً معاً لأن الواجب يبق عليه الممكن . فلا يمكن الشيء إذن أن يكون أسبق من نفسه ، فبالتالي لا يكون الشيء ممكناً وواجباً بذاته ، بل لا بد من واجب يستمد منه الممكن وجوده حينما يتحقق . وهذا الواجب واجب بالضرورة ، أي وجوده من ذاته وهو الله .

ويتابع - كما قلنا - توما موصي بن ميمون في هذا البرهان خطوة خطوة ولا يضيف إليه شيئاً جديداً إلا في تفصيلات جزئية تافهة . والمهم في هذا البرهان هو أنه أيضاً يفترض الزمان اللامتناهي ، لأن رفضنا للفرض الأول قام على أساس أنه لا بد أن يتحقق الممكن . وهو هنا الفساد - يوماً ما في الزمن اللامتناهي . ولستكن ليس معنى هذا أن موصي بن ميمون أو توما يقول بالأزلية والأبدية للزمان بل إنهما يريدان أن يقدماً حلقة في الواقع تصلح لأي زمن ، وتكون حجة عقلية مقنعة لكل الإقناع .

البرهان الرابع أو برهان التدرج في الكمال

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدتنا في الوجود لمراتب في الكمال .
« ففي » الخلاصة ضد الكفار « يسوق توما هذا البرهان على النحو التالي :
نحن نقول عن قضية إنها صادقة ، وأخرى إنها كاذبة ، وثالثة إنها محتملة ،
ونقول إذن بدرجات للحقيقة أعني أن هناك شيئاً أحق من آخر . ولكن الأحق
والحق لا يمكن أن يقالا إلا بالنسبة إلى حق مطلق يشاركتهما فيه تكون لهما
درجة الحق ، فإذا كنا نجد بالضرورة في الوجود أحق ومحقوقاً ، فلا بد من القول
بوجود حق مطلق ، والحق المطلق - كما بين أرسطو ذلك فيما بعد الطبيعة -
يشمل الوجود المطلق ، فالحق المطلق يقتضي بالضرورة الوجود المطلق ، فهناك
إذن موجود مطلق ، هو الله .

وفي « الخلاصة اللاهوتية » يعرض توما نفس البرهان على أساس فكرة
الخير والذيل والحق . فبما نجد أن هناك شيئاً أفضل من شيء . ولكن الذيل
الذي لا يوجد إلا بالمشاركة في خير مطلق وذييل مطلق فلا بد من القول إذن
بوجود مطلق وذييل مطلق ، والخير المطلق والذيل المطلق هما الحق المطلق ، والحق
المطلق يقتضي الوجود المطلق ، والوجود المطلق هو الله .

وقد كان هذا البرهان مثاراً لكثير من النقد من جانب الخصوم والأنصار
على السواء : إذ وجد بعضهم أن في هذا البرهان اتقاعاً من التصور - أو من
الماهية إلى الوجود ، على نحو ما فعل الأوغسطينيون في الحجة الوجودية في البرهنة
على وجود الله ، لأن توما ينتقل مما هو حق مطلق إلى ما هو موجود مطلق ومما
هو ذييل مطلق أو خير مطلق إلى ما هو موجود مطلق ، ولكن الحق تصور
ذهني وليس وجوداً وكذلك الحال في الخير المطلق ، والذيل المطلق . فكيف
يحقق توما أن ينتقل من الماهية إلى الوجود ، مع أنها رأيناها قد نقدت بحجة

الوجودية عند أنسلم وبونافنتورا ؟ ولهذا اختلف الشراح في تفسيرهم لهذه الحجّة وقيمتها من الناحية التوماروية ، خصوصاً وأن توما يقول إن من الواجب أن نبداً دائماً من المحسوس ، وإن الانتقال من الماهية إلى الوجود لا يمكن أن يتم عن طريق المعرفة من المحسوس . وعلى كل حال فإننا نجد أن توما كان هنا واقعية وصاحب نزعة أوغسطينية واضحة . ومهما قيل في تبرير عكس هذا ، فلا يمكن أن ينكر أننا في هذه الحالة سنفترق من الماهية إلى الوجود ، من مجرد إدراكنا للماهية .

البرهان الخامس أو البرهان بوجود النظام

كل نظام يقتضى علة عاقلة منظمة ، لأن كل نظام يقتضى حكماً ، والحكم إنما يصدر عن الحاكم . ونحن نجد أن الكون كله منظم لافى جزئياته ، بل وفيه كله ككل ، فكلّ ميسّر لغاية . وكل الأشياء تتجه نحو تحقيق غاية واحدة ، ومن هذين الاتجاهين ينشأ النظام العام للوجود . ولكن كل نظام — كما قلنا — يقتضى منظماً أحده ، إذ لا يمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو المنظم الدقيق الذى نجده فى الكون ؛ فلا بد إذن من علة منظمة . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضى عقلاً ، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل . فكل علة منظمة لابد إذن أن تكون عاقلة . ففى النهاية لابد من القول بعلة عاقلة منظمة للكون ، وهى الأصل فى هذا النظام والضمان الثابت لاستمراره .

وبلاحظ أن هذا البرهان إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية وجدنا أنه برهان شائع عام يقول به الرجل الساذج كما يقول به الفيلسوف . ونحن نجده أولاً فى الكتب المقدسة بكل تفصيل ، ويكاد يكون أهم برهان تلجأ إليه الكتبة المقدسة . ومن ناحية أخرى نجد أرسطو قد قال به ، إذ يقول : إن كل شئ فى الطبيعة مرتب لغاية ، ويقول بوجود النظام فى الطبيعة ، وكل نظام لابد

أن يكون له علة عاقلة هي التي أوجبت وجوده . فلا بد من القول إذن بعلة عاقلة ، هي أصل هذا النظام . فالبرهان إذن من الناحية التاريخية يمكن أن يؤخذ من الكتب المقدسة على صورة بدائية ساذجة ، ويمكن أن يؤخذ من أرسطو على صورة منظمة ، ومن أفلاطون على صورة أكثر نظاماً وأدق تفصيلاً .

فإذا نظرنا في هذه البراهين الخمسة كلها نظرة عامة ، وجدنا أنها تتفق في عدة صفات ، حتى إن بعض المؤرخين المحدثين يذهب إلى حد القول بأن كل هذه البراهين ليست في الواقع غير برهان واحد . وقد قامت في هذا الصدد مناقشات كثيرة سجلتها مجلات الدراسات المدرسية في فرنسا وإيطاليا وألمانيا . وأهم الخصائص المشتركة في هذه البراهين - وإن كنا نقول إنها ليست واحدة ، وإنما هي مظاهر متعددة ذات خصائص مشتركة - نقول إن أهم هذه الصفات أولاً أنها تشترك جميعاً في أنها تبدأ من الحسوس . فنحن هنا بعكس ما كنا عليه عند بوزنتورا والتقاليد الأوغسطينية . بل نجد هنا أن الروح الارسطالية ، في نظرية المعرفة ، قد طبعت كل هذه البراهين بطابعها الخاص . فإن هذه البراهين لا يمكن أن تكون إلا بالابتداء من الحسوس لأن الحسوس هو نقطة البدء في كل معرفة . أما أبناء القديس فرنسيس فقد أخذتهم التجربة الصوفية فاعتبروا أن الأصل في البرهان هو امتلاء النفس الإنسانية بالحضرة الإلهية في هذه التجربة الوجدانية . فالأصل إذن في إدراك الله هو التجربة الباطنة الصوفية الوجدانية ، بينما الحال على العكس من ذلك عند أبناء القديس دومينيك ، فقد نزعوا نزعة ارستطالية إذ عند هؤلاء نجد أن الأصل هو العيان الحسي لا الوجدان .

والخاصة الثانية في هذه البراهين أنها تفترض كلها العلية . فالبرهان الأول يقوم على أساس وجود حركة تستلزم علة لها تكون هي الحرك الأول . والبرهان الثاني يقوم على أساس مشاهدة وجود ، يقتضى علة هي علة الملل . والبرهان

الثالث يقوم على أساس وجوه كون وفساد وبالتالي إمكان أو لا إمكان علته
وهي الوجود.

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدة كمال ، وكل كمال يستلزم علة
أصلية هي الكمال المطلق . والبرهان الخامس يقوم على أساس نظام ، فلا بد له
من علة منظمة . ففي هذه البراهين كلها إذن نشاهد طابعا مشتركا وهو قيامها
جميعا على مشاهدة تقتضي علة فالعلمية هي الأصل فيها جميعا . وصفة عامة مشتركة
ثالثة وأخيرة هي أن هذه البراهين جميعا ، وخصوصا البرهانان الأول والثاني ،
تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبا تصاعديا لو نظر إليها في لحظة من الزمان .
وعن طريق هذا الترتيب التصاعدي العمودي - إن صح هذا التعبير - لا بد أن
يصل إلى الإنسان إلى مبدأ أول على قمة هذا التصاعد .

صفات الله

فإذا ما انتقلنا من إثبات وجود الله إلى ماهية الله ، أعني إلى معرفة صفاته ،
وجدنا أن الصعوبة هنا ضخمة ، وذلك كما ذكرناه سابقا من أن كل معرفة
وكل برهان قائم على أساس معرفة الماهية ، وبقدر معرفتنا الماهية
تكون قدرتنا على إدراك نواحي الماهية وصفاتها . والعقل لا يستطيع أن يصل
بفرد - من حيث إنه مركب من هيولى وصورة وليس صورة صرفة - لا يستطيع
هذا العقل في الواقع أن يصل إلى إدراك العقول الصرفة . والله مدقول صرف
فلا يستطيع العقل الإنساني أن يصل إلى إدراك ماهيته . فثمة عدم تناسب مطلق
بين العقل الإنساني وبين ماهية الله إذ أن قدرته على إدراك الله في صفاته محدودة .
ولهذا فإن معرفتنا بصفات الله لن تصل إليها في الواقع إلا بطريق سلبي أو شبه
سلبي ، فنصل إليها أولا بطريق سلبي بأن ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام
اللاهوتية من كمال ، وتبعاً لهذا سنفني عن الله الحركة والتغيير والافتعال والتكوين

ونضيف إليه - بدلا من هذا - أنه لا متحرك ثابت ، وأنه فعل محض بسيط .
وهذه الصفات قد بينا مراراً كيف نستخلص من الله من فكرة أنه محرك
أول . وقد وجدنا أرسطو قال بها كلها ، وأخذها مباشرة من تصوّره للمحرك
الأول . فلا داعي لبيان طريقة استخلاصها .

والطريق الآخر لمعرفة صفات الله ، هو معرفة صفات الله عن طريق قياس
النظر *per analogiam* . ذلك أن كلّ علة لا بد من أن تترك أثراً في معلولها ،
لأن المعلول صادر عن العلة . فإذا كان الله علة الوجود فلا بد أن نجد في الوجود
تشابهاً بينه وبين الموجود . ولكن يجب أن يلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه
فقط العلة ، ولا يساويه في درجة الشبه ، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلول ليس
من الضروري أن توجد في العلة ، فإن المعلول يحكم وظيفته أو مرتبة الوجود
بقتضى أشياء تختلف مع ما تقتضيه مرتبة الوجود بالنسبة إلى العلة ، فملينا
إذن أن ننظر في صفات الموجود ، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال
الالهوية ، وبما لهذا نصف الله بقياس النظر ، أعني نقول : إن الأشياء متصفة بكذا ،
أعني بهذا النوع أو ذاك من الكمال ، فلا بد أيضاً أن يكون الله متصفاً بهذه
الكالات ، ولكن بنسبة أكبر جداً مما هي الحال في الموجود ، وسننتهي في
الواقع إلى ما انتهى إليه أنسلم وقبلة سكوت أريجين حينما قالوا : يجب أن ننسب
إلى الله كل الصفات الكالية الموجودة في المخلوق ، ولكن نضيف إليها بعد
ذلك حرف الجر « فوق » فالله عالم بعلم فوق العلم ، وحى بحياة فوق الحياة ،
وقادر بقدرة فوق القدرة ، فإذا ما حاولنا أن نحدد عن هذا الطريق صفات
الله قلنا بأنه عالم علماً محيطاً ، قادر بقدرة مطلقة ، مرید حر . . إلى آخره .

٣ — الخلق Crèation

وقد رأينا في البرهان الثاني لإثبات وجود الله أنه يقوم على أساس أن الله علة الوجود . فالله إذن علة لمعلول هو الخلق ، ومعنى أنه علة العلل : أنه فعل محض ، وما هو فعل محض هو عقل محض ؛ والعقل المحض يحيط بكل الوجود ، بمعنى أن الله بتفعله لذاته ينتج الوجود ، وهذا الوجود هو الخلق . فهناك إذن صلة من جانب الوجود إلى الله ، هي صلة الخلق .

وهذا الخلق هو في الواقع مشاركة من جانب المخلوق للخالق . وهنا تثار مشاكل رئيسية فيما يتعلق بفكرة الخلق ، فنثار أولا مشكلة أولى ورئيسية فيما يتعلق بإمكان الخلق من العدم وماهية الخلق . فنجد أولا أن الخلق يجب أن يفهم على أساس أنه ليس خلق هذا الجزء أو ذاك الجزء الآخر ، بل الخلق هو خلق لكل معاً . وإذا خالق الكل فمعنى هذا أن هذا إيجاداً لكل . وإيجاد الكل معناه الخلق من العدم لأنه ما دام كل شيء سيوجد ، فمعنى هذا أنه لم يكن ثمة شيء ، فوجد شيء . إذن نحن نرى أنه لم يكن ثمة أجسام ولا حركة ولا زمان ، وإذا بدأنا نجد أجساماً وحركة وزماناً . فهنا إذن خلق من العدم ، ما دام الخلق خلقاً لكل . فإذا ما فهمنا هذين الشرطين استطعنا أن نفهم فكرة الخلق ، إذ يضاف إلى ذلك عامل جديد : هو أن الله بكماله المطلق ولا نهائية المطلقة أو إرادته المطلقة ينتج الخلق . ذلك أن شروط الخلق قد تحققت ، وهي أن الخلق خالق لكل ولكل خلق من العدم ، وأن الإرادة قد اقتضت الخلق ، والإرادة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك ، لا لشيء آخر . ولا مجال للتحدث هنا عن وقت لهذه الإرادة ، وإنما هي إرادة يتم بها الخلق دون تحديد لزمان هذا الخلق كما سيتبين بعد قليل — فتحدث حينئذ صلة بين الخالق وبين المخلوق ، وهذه الصلة هي صلة المشاركة Participation وهنا يجب

أن نحدد معنى هذه الكلمة حتى لا تقع في القول بوحدة الوجود إذ يجب أن يُستبعد من فكرة المشاركة هنا كل معنى يشعر بوحدة الوجود . وإنما المشاركة معناها أن شيئاً لم يكن فوهبه الله صفة الوجود ، فأصبح موجوداً . والمشاركة هنا ليس معناها أن يكون الشيء جزءاً من شيء آخر ولكن معناها فقط أن معنوية شيء لا نفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شيء آخر ، أعني أن شيئاً يتعلق عن شيء آخر وجوده . ومجرد هذا التلقى يكفي لبيان ما هنالك من فارق كبير بين الشيء المتلقى وبين أصل وعلة هذا التلقى . وفي هذا التلقى لا يحدث تغير للأصل ، وإنما الحركة تأتي من جانب ما سيُخلق إلى جانب الخالق ، وبطل هو كما هو في ذاته . فهناك إذن في حالة الخلق حالة مشاركة من جانب المخلوق نحو الخالق دون أن يتغير الخالق . وهكذا نجد أنه لا توجد صلة بين الله وبين الأشياء وإنما توجد صلة بين الأشياء وبين الله ، بمعنى أن الأشياء هي التي تنزع إلى الوجود فتشارك في قدرة الله ، بمعنى أنها تتلقى الوجود من الله دون أن يتغير الله .

والمشكلة الثانية في فكرة الخلق : هي المشكلة التي أثارها الفلاسفة العرب بوجه خاص وعلى رأسهم ابن سينا ، وهي مشكلة إمكان صدور الكثرة عن الواحد . أما ابن سينا فيرى أن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . ولهذا يقول بأنه عن الأول صدر للعقل الأول ، وعن هذا ، العقل الثاني ، وهكذا حتى فصل إلى بقية الوجود تبعاً للمبدأ القائل : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . — أما أصل هذه المشكلة في نظر القديس توما فهو على نحو ما أشار إليه القديس أوغسطين . فالله عقل ، والعقل يتمثل الأشياء وبصورها . فالعقل إذن يشتمل على صور ، وهذه الصور هي النماذج العليا للأشياء . وتحقيق الوجود العيني يتم بتعقل الله لهذه الصور . وهذا التعقل ليس تعقلاً من جانب الله لذاته ، وإنما هو تعقل من جانب الله لذاته باعتبارها تشارك فيها الأشياء ، أعني أن تعقل الله هنا هو تعقل لصلته ذاته بالأشياء باعتبارها مشاركة لذاته ، وعن

فعل التعقل هذا ينشأ ما لا نهاية له من أنواع الخلق ، وبهذا نفّس إمكان قيام الكثرة عن الواحد . فلا حاجة إذن لما يقوله ابن سينا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فإن العقل يتعقل صور الأشياء ، وفي تعقلها يوجد لها كلها ، وبفعل واحد .

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الخلق في الزمان . وهي مشكلة خطيرة أثارها ابن رشد وحلها على أساس أن العلة الأزلية معلوما أزلي مثلها ، فالخلق أزلي كالله سواء بسواء ، والزمان بالتالي أزلي بأزلية موجوده . فهنا إذن قول بأزلية العالم وأزلية الزمان . وعلى العكس من ذلك نجد بونا فيقورا يقول بأن الخلق في الزمان يمكن أن يبرهن عليه عقلياً . وقد رأينا من قبل كيف حاول أن يبين إبراهيم عقلية إمكان الخلق في الزمان وبالتالي القول بأن العالم قد بدأ ، وليس أزلياً . ولكن توما يقف هنا موقفاً وسطاً فيقول إن الحجج التي تساق في جانب القول بأزلية العالم محتملة . وكذلك الحجج التي تقال في جانب القول بابتداء العالم محتملة كذلك . أما البرهان العقلي اليقيني فغير ممكن في كلتا الجائتين ، ذلك أن كل برهان عقلي فإنما يصدر على أساس حد الماهية . وحد الماهية هنا إما أن يكون حد ماهية الله ، أو ماهية الخلق . وإذا كان نظرنا في حد الماهية - سواء بالنسبة إلى الخلق ، وبالنسبة إلى الله - فإننا لن نجد ما يساعدنا على إقامة برهان عقلي ؛ ذلك لأننا لو نظرنا في حد ماهية الخلق فإننا لن نجد في ماهية الأحجار أو السماء أو الإنسان ما يقول بضرورة الوجود في زمان ، أو ابتداء زمان ، وإنما الحدود أو التعريفات دائماً خارجة عن الزمان فلا تحدد زماناً لا بالأزل ولا بالبدء .

وإذا نظرنا في حد الله ، لم نجد في الواقع ما يمنع أن يكون هناك خلق في الزمان ، كما لا نجد أن هناك ضرورة أو عدم ضرورة ، أو إمكاناً أو عدم إمكان بالنسبة إلى الخلق منذ الأزل ؛ فإذا قال لنا الوحي إن الله قد خلقه منذ الأزل فعليه أن نعتقد ذلك وأن تؤمن به إيماناً فحسب ، أما اليقين العقلي فلا يمكن أن

يوجد بالنسبة إلى هذه المسألة . فإذا من ناحية العقل الحجج هنا كلها متكافئة سواء
في جملة القول بالأزلية والقول بالابتداء في الزمان . واسكن من ناحية العقل نجد
الإيمان يقول لما إن العالم قد خلق في زمان . ويقول بابتداء زمان . ولهذا يلخص
توما الموقف بأن يقول : إن بدء العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعلم

*Mundus incoepisse est credibile, non autem demonstrabile
vel scibile*

والمشكلة الرابعة في الخلق هي مشكلة الشر . وفيها يقول توما إن الله
لا يمكن أن يفعل الشر ، ذلك لأن الشر شيء سلبى مخفض ، فهو بالأحرى عدم
وجود أولى من أن يكون وجوداً ، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله أنه
يخلق العدم . وهذا لا معنى له . وإنما الشر يجب أن يُفسر على أساس أنه هذا
الشيء الضروري الذي يفرق به المخلوق عن الخالق ، فتمة تفرق في مرتبة
الوجود بين الخالق والمخلوق ، وإلا لكان الخالق والمخلوق شيئاً واحداً . وهذا
التفريق في مرتبة الوجود هو الشر ، والموجودات تترتب في الواقع ترتيباً تنازلياً
بحسب درجة الشبر ، أعني بحسب النقص في المخلوق بالنسبة إلى الخالق . فتجد
في التمة ما هو معقول صرفاً تقريباً ، ثم يليه ما هو أقل درجة في المعقولية ، وهكذا
نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات . والشر فيها هو هذا الانحراف الضروري
اللازم لصفة الخلق بإزاء الخالق .

ففي قمة الوجود نجد الملائكة ، وهنا نجد توما لا يقول كما قال
بوناونتورا إن كل شيء مركب من هيولى وصورة ، بل يقول إن هناك
من الأشياء الموجودة المخلوقة ما ليس مركباً من هيولى وصورة ، بل هو مركب
من الصورة فقط . وهذا الوجود المخلوق هو الملائكة ، فالملائكة جواهر
لامادية ، صور . إلا أن درجة الفعل والبساطة والمعقولية فيها أقل بالضرورة من

درجة الله ، لأنها على كل حال مخلوقة . وبكفى أن تكون فيها هذه الصفة لكي
يكون ثمة فارق هائل بين الملائكة وبين الله وفيما عدا ذلك فإننا نكاد نجد
الملائكة صوراً مرفقة بسيطة روحية خالصة تقريباً . وتترتب هي الأخرى فيما
بينها وبين البعض ، ومهمتها إدراك الأنواع المعقولة ، وهذه الأنواع المعقولة
تترتب الملائكة في إدراكها بحسب درجة الملك في نظام الملائكة ، حتى نصل
في النهاية إلى العقل الملائكي الذي يوجد مباشرة فوق العقل الفعال في الإنسان .

ولا نريد أن ندخل بعد هذا في تفصيل الخلق ونظرية المعرفة ، بل نقتصر
على هذا القدر فيما يتعلق بالقديس توما ، وننتقل من عرضنا لمذهبه إلى نظرة عامة
إلى ما هناك من فارق بين النزعة الأوغسطينية والنزعة الأرسطائية . والفارق
الرئيسي الذي لاحظناه دائماً هو أن المعرفة مصدرها الوجدان الباطن في
التجربة الصوفية عند الأوغسطينيين . ومن هنا كانت هذه الذبلة للعذبة التي
تظهر واضحة في كل ما يتحدث به أبناء القديس فرنسيس . كما أن هذه التجربة
الصوفية الباطنية الوجدانية هي الأصل في كل نظراتهم في الوجود : فبراهين
الله قائمة على الشعور المباشر الممتلئ بالحضرة الإلهية في النفس الإنسانية . وفكرة
الخلق تقوم كذلك على هذا الشعور بأن كل شيء هو الله وأن هذه المظاهر
الخارجية هي مظاهر ليس لها وجود حقيقي إلا ويتقوم في الله . ومن هنا نجد
تأثراً لوحدة الوجود غير واضح ولكنه موجود على كل حال في كل ما يقول به
أبناء القديس فرنسيس . أما أبناء القديس دومينيك فقد كانوا ، على العكس من
ذلك ، يؤمنون بأن الأساس في كل معرفة ، هو المعرفة الحسية ، فيجملون
المعرفة الحسية هي الأساس ، وإن كانوا يضطرون دائماً إلى إدخال مبدأ عقلي
في كل براهينهم . وقد ظهر هذا بوضوح في براهين توما على وجود الله ،

إذ مهما بلغت درجة الحس فلن تصل إلى درجة المعقول إلا بإدخال مبادئ جديدة ، هي التي تيسر لنا الوصول إلى المعقول . ومن هذا أيضاً يتحدثون عما يسمونه باسم الواقعية المسيحية *réalisme chrétien* عند توما . فالوجود الحقيقي عند توما ، وعند الأرسطاليين من أتباع دوسينيك هو الوجود القائم العيني *l'être concret* ، فبعكس ما كانت الحال عليه عند الأوغسطينيين ، نجد هنا أن الوجود للقائم العيني أعلى درجة من الوجود المتصور . ولهذا كان مذهب توما إلى أقرب الواقعية التجريبية منه إلى المثالية التي تأتي عن الوجدان على النحو الذي نراه عند بونا فنتورا .

التيار الثالث

الرُّشْدِيَّة اللاتينية

رأينا إلى أي حد أثر أرسطو في تفكير العصور الوسطى ، سواء عند الأوغسطينيين وعند الأرسطاليين . ووجدنا أنه فيما يتصل بهؤلاء لم يكن تأثير أرسطو تأثيراً مطلقاً إذ حاول هؤلاء أن يوفقوا بين المعتقد الديني والفلسفة المشائية ، وهذا التوفيق بين الاثنين قام على أساس أن الحقيقة الأرسطالية ليست هي كل الحقيقة ، بل يجب أن تضاف إليها حقيقة أخرى هي الحقيقة الدينية . ولسكننا نجد في هذا القرن الثاني عشر ، إلى جانب هؤلاء الأرسطاليين المتحفظين ، أرسطاليين آخرين متطرفين . منهم من ينتسب ، بل أكثرهم لا ينتسب إلى التدريس ، فمنهم من لم يكونوا أساتذة في كلية اللاهوت ، ومنهم من لم يكونوا رجال دين إطلاقاً ، بل كانوا كتاباً عاديّين يدرّسون في كلية الآداب بجامعة باريس . وهؤلاء قد حاولوا أن يعنوا خصوصاً بالفزياء والمنطق الأرسطاليتين ، ولسكنهم اضطروا إلى جانب هذا أن يعنوا بالمسائل اللاهوتية

والميتافيزيقية . ذلك لأن الفزيائي وهو يبحث في مسألة امکانات المستقبل *futurs contingents* لا يمكن أن يبحث في هذه المشكلة دون أن يتعرض . في الآن نفسه لمشكلة العناية الإلهية لأن الممكن المستقبل إذا كان معلوماً علماً سابقاً بفقد صفة الإمكان المستقبل ويصبح ضرورياً . وهذا يتنافى مع فكرة العناية الإلهية . فإذا قلنا بالامكانات المستقبلية تعرضنا لمسألة العناية الإلهية . وكذلك الحال لا يمكن الإنسان أن يتعرض للحركة الأزلية الأبدية دون أن يتعرض لمشكلة الخلق في الزمان .

وهكذا نجد أن هؤلاء المدرسين في كلية الآداب في جامعة باريس والذين كانوا يدرسون الفزياء والمنطق قد اضطروا أيضاً إلى معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقية اللاهوتية فظهرت شخصيات لا نكاد نعرف عنهم إلا أنباء ضئيلة جداً ، وبمضهم لا نكاد نعرف عنه إلا اسمه مثل *Boèce de Dacie* ولكن هناك شخصية ممتازة كانت على رأس هذه الحركة ، نعرف عنها أشياء كثيرة تكفي لإعطائنا فكرة واضحة عن اتجاه الرشدية اللاتينية . وهذا الشخصية هي سيجر البرابنتي *Siger de Brabant* .

لا ندرى على وجه التحديد ميلاد سيجر إذ يذكر أنه ولد تقريباً حوالي سنة ١٢٥٣ ، وتوفي في سنة ١٢٨١ أو سنة ١٢٨٤ تقريباً ، وكان أستاذاً في جامعة باريس . والموقف كما حدده سيجر هو أنه قال إن لدينا الحقيقة التي يعلمها إياها أرسطو وابن رشد . وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هي التي يعلمها إياها النقل . وكثيراً ما نجد اختلافاً بين العقل والنقل . ولكن موقف سيجر بوجه عام هو أن الحقيقة الأصلية والحقيقة بمعنى الكلمة هي الحقيقة الدينية . وموقف سيجر هذا إذا نظرنا إليه في تفصيله وجدنا أنه أضعف بكثير جداً من موقف أستاذه ابن رشد ، حتى إننا نجد من العجب جداً أن يقال إنه كان مفكراً

حرًا من أتباع ابن رشد . فإن ابن رشد قد قال بأن هناك معرفة عقلية هي الشريعة ، وإلى جانبها معرفة يقينية هي ما يقوله العقل أو الحكمة . ويرى أن المعرفة العقلية في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعرفة العقلية ، وأنه إذا اختلف العقل والنقل فيجب أن يؤوّل النقل دون راحة لحساب العقل . فوقف ابن رشد واضح جدًا ، وهو أن الحقيقة ، بمعنى الكلمة ، هي الحقيقة العقلية ، أما ما يقول به النقل فهو صورة تقريبية تصلح للعامة فحسب من أجل تصوّر الأشياء . أما سيجير فقد كان متحفظًا إلى أقصى حدّ ، فقد قال إن هناك حقيقتين : الحقيقة الدينية ، والحقيقة الفلسفية ؛ بل وأكثر من هذا يجب ألا يقال إن هناك حقيقتين لأن الحقيقة لا تعدّد ، وإنما هناك حقيقة قال بها الفلاسفة وهناك حقيقة دينية . والاثنان قد يختلفان ، لكن القول الصحيح دائماً هو ما يقول به الدين . ولذلك فالفلسفة عنده ليست البحث عن الحقيقة ، إنما الفلسفة عنده هي سرّ ما قاله أرسطو وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة . وإذا كان هناك في العصور الوسطى مذهب للحقيقة المزدوجة doctrine de la double vérité بمعنى أن هناك حقيقتين : إحداهما دينية ، والأخرى فلسفية ، فيجب ألا ينسب هذا بطريقة مباشرة إلى سيجير ، لأن سيجير كان أكثر نحوّطاً من أن يقول بهذا المذهب ، وإنما قوله واضح في أن الحقيقة هي الحقيقة الإيمانية ، وأما الحقيقة العقلية فليست جديرة باسم الحقيقة وإنما هي أقوال فحسب .

هذا هو العرض العام للعلاقة بين العقل والنقل عن سيجير البرابنتي . ومنه يبدو أنه كان في الواقع أكثر تحفظاً من ثوما ، بل من كثير من اللاهوتيين المعتمدين . فهل صحيح أن سيجير كان على هذا النحو الذي بينه لنا خصوصاً بين المؤرخين المعاصرين - جلسون ؟ وهل صحيح أن سيجير كان في الواقع - على أحسن تأويل - كهؤلاء المحدثين الذين يؤمنون معاً بحقيقتين مزدوجتين ، فيقولون : هذا ما يقول به عقلي ، وهذا ما يقول به الدين وإني أومن بما يقول

به الدين كما أومن بما يقول به العقل ؟ ولا يصل أمثال هؤلاء إلى الحقيقة إلا بشيء من الجهد العنيف والعذاب النفسى المطرد من أجل اتخاذ وجهة نظر واحدة والقضاء على التناقض والازدواج فى الشخصية . لا نظن أن هذا كان موقف سيجير ، وإلا لما كان مصدراً لهذه الاضطهادات التى لاقاها وقرارات الحرمان التى أصدرت ضده سنة ١٢٧٧ ، وسنة ١٢٧٩ . ثم إن الشهرة التى كانت للارشدية اللاتينية بأنها مذهب مبتدع تميلنا على أن لا ننظر هذه النظرة إلى سيجير . والواقع أن سيجير قال بأقوال تجعله ينظر إليه نظرة المبتدع من جانب الكنيسة . وقد لاحظتوما مافى مذهب سيجير من خطأ ، فأعلن هذا منذ اللحظة الأولى . فى موعظة مشهورة ألقاها فى جامعة باريس حمل حملة شعواء على سيجير ، وفيها قال إن الحقيقة لا تتعدد ، فالقول بحقيقة مزدوجة قول باطل فيما أن تكون هناك حقيقة عقلية ، وإما أن تكون هناك حقيقة عقلية . وإذا اختلفنا كان علينا أن نؤمن بإحدهما ، لأن القضيتين المتناقضتين لا تثبتان معاً . وبالتالى إذا كان ما يقول به العقل هو الحقيقة ، فالقول باطل . وإذا كان ما يقول به النقل هو الحقيقة ، وما يقول به العقل مخالفاً له ، فالقول باطل . فالموقف واضح وصريح : فإما قول بحقيقة واحدة هى اللاهوت ، أو قول بحقيقة واحدة هى الفلسفة . والأقوال التى قالها سيجير وكانت تخالف معتقدات اللاهوت ، هى أولاً : أنه قال عن الله إنه علة غائية وليس علة فاعلية . وقال ثانياً إن الأنواع أزلية أبدية . وأكثر من هذا قال بأن الأشياء فى حالة عود أبدية *retour eternal* فقبل فيكو *Vico* ونيشيه نجد سيجير يقول إن العالم يسير فى دورات ، وهذه الدورات تأتى على فترات وتعود الأشياء التى كانت هنا مرة أخرى من جديد : من دين وأخلاق وشريعة . الخ . وذلك لأن كل شيء يتوقف على حركات الأفلاك ولكل فلك دورة تأتى لتعيد ما كانت عليه الحال فى دورات سابقة وهكذا سنجد باستمرار أن العالم مؤلف من دورات مستمرة . وقد ظهر

للكيسة ما في هذا من خطر لأنه يؤدي إلى القول بأن الدين المسيحي قد وجد من قبل مرات عدة .

ومسألة رابعة هي مسألة وحدة العقل الفعال . فإن سيجير يقول إن الصلة بين العقل والجسم هي صلة فعل فحسب ، أى أن الاتحاد بين الهيولى والصورة أو بين النفس والجسم ، هي صلة اتحاد في الفعل لا في الماهية . ومثل هذا القول يجعل من السهل أن يقال بعدئذ : إن كل النفوس واحدة ، وإن تمت عقلا واحداً مشتركاً بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثاً فعله فيها ، وظاهر أن في القول بوحدة العقل الفعال ما يتنافى مع الدين ، لأنه يؤدي إلى إنكار المسئولية وبالتالي إنكار لعذاب الآخرة وما يتصل بالآخرة .

وقد لاقت هذه الرشدية اللاتينية في أول الأمر كما قلنا معارضة شديدة فحكم بتهديع أصحابها في الجمع الذي عقد سنة ١٢٧٠ . وإن كنا نجد مرة أخرى في سنة ١٢٧٧ أن من بين المسائتين والتسع مقالة التي قرر أسقف باريس إعلان ما فيها من ابتداع ومخالفة للدين ، نجد أن الكثير من هذه المقالات ينسب إلى الرشدية اللاتينية ، ولكننا نجد أيضاً أن من بين الس ٢٠٩ مقالة مقالات يشتم منها رائحة التوماوية إن لم تكن مقالات توماوية صريحة . وعلى الرغم من قرارات الحرمان المتكررة ضد الرشدية اللاتينية ، فقد كان لها أثر ضخم في القرون التالية ، حتى القرن السادس عشر . وكان لها نشاط واضح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

التيار الرابع

النزعة العلمية

بدأت الروح العلمية في العصور الوسطى في مدرسة شارتر ، وذلك في القرن الحادى . إلا أن هذه النزعة العلمية لم تلبث أن ضمنت واختبئت بعد ذلك بمدة قليلة . ولكننا نجد في القرن الثالث عشر نهضة علمية أراد منها أصحابها أن يتابعوا هذا العمل الذى بدأه رجال مدرسة شارتر . وكانت هذه النزعة في أكسفورد ، لأن أكسفورد قد ظلت بعيدة عن التيار اللاهوتى السائد فى باريس وظلت حرة بعد ، وبالتالى ، فى أن تأخذ من أرسطو ما تشاء . فعنيت خصوصاً بالناحية الطبيعية فى أرسطو ، واهتمت بوجه خاص بتطور العلوم عند العرب ، فحدثت نهضة علمية ممتازة كانت متأثرة من الناحية الدينية بالنزعة الأوغسطينية ، فإن معظم رجال أكسفورد كانوا ممن ينتمون إلى طريقة القديس فرنسيس حتى أصبح الانتماء إلى أكسفورد والانتماء إلى فرنسيس شيئاً يكاد يكون مطراداً باستمرار . والشخصية للكبرى التى ظهرت فى القرن الثالث عشر فى أكسفورد والتى وضعت الأساس للعلم التجريبي فى العصور الحديثة هى شخصية روجر بيكون Roger Bacon ولكن عمل روجر بيكون قد سبقه تأثير شخصية أخرى ذات أهمية خاصة فى تطور هذه النهضة العلمية ، وهى روبر جروسست Robert Grosseteste كان روبر (توفى سنة ١٢٥٣) أستاذاً بجامعة أكسفورد ، ورئيساً لأساقفة لنسكان Lincoln ويمتاز من الناحية المذهبية بمذهبين رئيسيين ، الأول مذهب فى النور ، والثانى مذهب فى النهج الفلسفى . أما مذهب فى النور فيقوم على أسس أفلاطونية من ناحية وعلى أساس علم المناظر كما نعلمه العرب من ناحية أخرى . وعلى هذا الأساس الأفلاطونى المحدث والعربى العلمى أقام روبر جروسست فلسفة عامة فى النور باعتبار أنه الأصل

في كل الوجود، وعن طريقه حاول أن يفسر نشأة العالم. والأصل الذي يقوم عليه مذهبه في النور هذا، هو أنه إذا كانت لدينا نقطة من النور أو الضوء فإن هذه النقطة لها خاصيتان : الأولى أنها تنتشر على صورة كرة، والثانية أنها تنظّل في هذا الانتشار حتى ينتهي مقدار تخلخلها أو تصطدم بجسم معتم، وعلى هذا الأساس يعني روبرج جروسست نظريته في نشأة العالم . فقال إنه إذا كانت لدينا الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق، فسيكون لدينا الجسم أي أن تفسير الجسم وبالتالي تفسير العالم المادي إنما يتم بسهولة على أساس هذا التصور، تصور الشيء ذا أبعاد ثلاثة . ونحن قد قلنا إنه إذا كانت لدينا نقطة من الضوء فإننا نجسدها تنتشر على هيئة كرة، وبانتشارها على هيئة كرة تتكون لها أبعاد ثلاثة، فالأصل في العالم أنه كان مركباً من هيولى ومن صورة غير ممتدين ثم حدث بعد ذلك أن جاءت نقطة من النور فانتشرت على هيئة كرة وأصبح لها أبعاد ثلاثة . وعن هذا الطريق تكون الجسم، وبالتالي تكون العالم . وبطريقة بارعة يبين روبرج جروسست أن العالم متناه بالضرورة، وذلك لأن المضروب اللامتناهي يكفي أن يكون الأصل فيه مضروب فيه متناه، ومهما كان من انتشار النور فإننا نصل في النهاية إلى عالم متناه .

والمذهب الثاني الذي قال به روبرج جروسست هو محاولته تطبيق قواعد الحكم على كل ما في الوجود، إذ يحاول أن يرجع كل الظواهر الطبيعية إلى نسب كمية، ولهذا نراه يبحث في الخطوط والزوايا والأشكال باعتبار أنها المفسر النهائي لظواهر الوجود . ففعل الضوء يتم في خط مستقيم . ويعني روبرج جروسست في بحثه في الأشكال الهندسية بشكلين رئيسيين : الكرة لأن النور ينتشر على هيئة كرة، ثم الهرم لأن أعظم تأثير لشيء إنما يكون بأن يأتي الأثر من كل السطح لكي ينتهي في نقطة واحدة، وهذا ما يتمثل في الشكل الهرمي . ولا نطيل في الحديث عن روبرج جروسست، بل ننتقل منه مباشرة إلى

روجر بيكون ، لأنه هو الذى وضع أساس الفلسفة العلمية والمنهج التجريبي كأوضح ما يكون الأساس . ولد روجر بيكون فى سنة ١٢١٠ أو سنة ١٢١٤ بمدينة Ilhestre فى مقاطعة Dorsetshire وتلقى دراسته الأولى فى أكسفورد على يد روبرت جروستست ، ثم انتقل من أكسفورد إلى جامعة باريس حيث تلقى دروساً على الكسندردى هاليس ، وأبى الكبير . وأصبح من أتباع الطريقة الفرنسكانية ، إلا أنه اضطر بعد ذلك وبسبب معارضته الشديدة لالكندردى هاليس ولكل معاصريه تقريباً اضطر أن يمتحن امتحاناً شديداً فبرغم على الصمت وعدم القراءة . ولكن لما تولى البابا كليمان الرابع وكان صديقاً له استطاع أن يبدأ الكتابة بعد أن أطلق سراحه ، فكتب فى هذه الفترة الضئيلة كتابه الرئيسى وهو « السفر الأكبر » Opus Majus ولكن لم يكمل هذا البابا يموت حتى بدأت سلسلة الاضطهادات تنصب على روجر بيكون ، فأرغم على الاعتقال وظل هكذا طول أربع عشرة سنة حتى سنة ١٢٩٢ ولاندرى بعد ذلك شيئاً عن كيفية وفاته ، ويرجع أن يكون ذلك سنة ١٢٩٢ ، وفى الفترة الأخيرة كتب كتبه الأخرى ، وأهمها : « السفر الصغير » Opus minus ثم كتاب « خلاصة الدراسة اللاهوتية » compendium studii theologiae ثم السفر الثالث Opus tertium .

ولو قورنت شخصية روجر بيكون بمعاصريه مثل بونا فنتورا أو توما أو أبى الكبير ، وجدنا أنها شخصية تمتاز بالفرابة ولكنها مع ذلك ترتبط إلى حد كبير بالتيار الدينى الذى كان سائداً فى ذلك العصر ، خصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والفلسفة أو اللاهوت . فروجر بيكون يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه توما فيحاول على طريقة بونا فنتورا ، أن يرجع كل العلوم إلى اللاهوت ، ويقول إن العلم الكامل هو اللاهوت ، وله علمان مساعدان : الفقه Le droit canon والفلسفة

ويبين ما هنالك من صلة بين الفلسفة واللاهوت بأن يقول إن مصدر الفلسفة واللاهوت واحد تقريباً . ثم إن الفلسفة هي استمرار اللاهوت ، والفلسفة تقوم على تجربة باطنة يتم فيها إشراق إلهي على النفس الإنسانية ، فهذا الإشراق الباطن مصدره الله ، فكان مصدر الفلسفة إذن هو الله كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى اللاهوت . ومن ناحية أخرى لو نظرنا في تطور العلم لوجدنا أن الفلسفة تطور اللاهوت . وهنا نجد روجر بيكون يقدم لنا صورة عامة للتاريخ والفلسفة الحضارة على أساس أن الأصل أن الله قد أوحى بالدين الحقيقي للأنبياء وللآباء العبرانيين الأول ، وقد أعطى الله كل هذا اللاهوت مرة واحدة . وتسكوت على أساسه الفلسفة . لكن جاءت بعد هذه الفترة فترة اضمحلال في عهد نمرود وأبولون ، وزاردشت وهرمس ، ففي هذه الفترة اضمحلت الفلسفة واللاهوت لابتعاد الناس عنهما وتأليههم لإلهة مزعومين ليسوا في الواقع آلهة . ثم عادت الحال إلى ما كانت عليه من الحسكة والفلسفة في عهد سليمان . لكن تلا عهد سليمان حالة ثانية للاضمحلال ، وجاءت بعد ذلك فترة نهوض ابتدأها طاليس . ووصلت أعلى درجاتها عند أرسطو ، وليست فلسفة أرسطو غير استمرار لتقاليد العبرانيين وللوحى الذي أنزله الله على الآباء الإسرائيليين . ولكن تلا ذلك ، خصوصاً في القرن الذي يحيا فيه بيكون ، وفي القرون السابقة مباشرة ، فترة نهوض كانت الفترة التالية لهذه الحالة . ومن هنا نجد بيكون يظن في نفسه أنه طاليس ، أو أنه سليمان ، وأن مهمته ورسالته التي كان من أجلها وجوده ، هي القضاء على حالة الركود والاضمحلال التي يمثلها كبار اللاهوتيين في عصره وعلى رأسهم توما وألبر الكبير والـكـسـتـردى هـالـيس وبونا فنتورا ، ومن هنا حمل حملة شعواء على هؤلاء . والواقع أن روجر بيكون لم يكن فيلسوفاً فحسب ، بل كان في نظر نفسه نبياً كذلك ، نبياً جاء من أجل النهوض بالفلسفة من جديد والقضاء على كل ما هو موجود حينذاك . ولكن ليس معنى هذا أن روجر

يكون لا يعترف بتأثره بواحد من المعاصرين ، بل يقول إنه ، تأثر بأستاذه
 روبر جروسنت من ناحية . أهمية العلوم الرياضية ، ثم تأثر من ناحية أخرى
 بأحد الفرنسيين المعاصرين فيما يتعلق بالناحية التجريبية ويعتبر هذا العالم الفرنسي
 أستاذ التجارب ، لأنه في كتابه عن المغناطيس قد حث على القيام بالتجربة ،
 وقال : إنه يجب على الإنسان ألا يبحث بمقله فحسب ، بل يجب عليه إلى جانب
 هذا أن يستخدم يديه من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية الحقيقية . وهذا
 العالم الذي ظل منسياً لمدة طويلة هو Pierre de Maricourt من
 بيكارديا في فرنسا ، ويسميه روجر بيكون . باسم أستاذ التجارب
 Magister experim entorum ولقيام بهذه النهضة العلمية الفلسفية لابد
 في نظر بيكون أولاً من القضاء على الأسانيد وعدم الخضوع لرأي أية شخصية
 كانت ، فلا أرسطو قد قال الحقيقة ، لأنه أخطأ في عدة مسائل ؛ ولا تلاميذه من
 العرب كابن رشد وابن سينا لأن ابن سينا لم يبق لنا غير فلسفته الشعبية وهي
 تلخيص لفلسفة أرسطو ، أما فلسفته المشرقية فقد بادت . وكذلك المعاصرون نجد
 أنهم لم يفيدوا شيئاً : فالسكندر دي هالييس قد كتب سفرأ ضخماً يكفي وحده
 أن يكون يحمل فرس ، ولكنه كتاب لم يأت فيه بشيء من عنده ، ويمكن
 أن يلخص في بضع صفحات قليلة . وكذلك ألبير الكبير ، إن كان قد عرف
 الكثير من الأشياء وكان واسع الاطلاع فإنه كانت تنقصه معرفة اللغات ، كما كانت
 تنقصه من ناحية أخرى معرفة علم المناظر أو البصريات . وكتبه يمكن أن توجز في
 صفحات قليلة ، فلا بد إذن من أن نطرح فكرة الأسانيد نهائياً ولا نعترف إلا
 بما تأتي به المعرفة العقلية الصحيحة . وهذه تنقسم إلى قسمين : إلى المعرفة الرياضية ،
 وإلى المعرفة التجريبية . فالمعرفة الرياضية تؤدي بنا إلى الوصول إلى حقائق
 الأشياء بفضل دقة البراهين ووضوح الاستدلال ؛ ولكن أفضل من هذه بكثير
 للمعرفة التجريبية ، وذلك لأن التجربة تقدم لنا الدليل البين على حقيقة وصحة ما تأتي

به البراهين العقلية . فالإنسان لا يستطيع أن يكتفى - من أجل أن يكون لديه يقين كامل - بالمعرفة الاستدلالية الفاشئة عن البرهان ، بل يجب عليه أن يضيف إلى ذلك التجربة لكي تؤيد هذه النتائج ، فإن الإنسان إذا عرف بالاستدلال أن النار تحرق فإن معرفته هذه لن تكون ثابتة يقينية كل اليقين إلا إذا جرب بنفسه تأثير النار فحينئذ تتكون لديه معرفة يقينية لا يتطرق إليها أدنى شك . والتجربة نوعان : تجربة باطنة وتجربة خارجية . أما التجربة الباطنة فهي التجربة الإشرافية الروحية التي يصل بها الإنسان عن طريق الوجدان إلى معرفة حقائق البرهان وصحته ، ونتيجة الاستدلال ويقينه .

وأهم منها بكثير التجربة الخارجية ، وهذه التجربة الخارجية هي التي يقوم عليها ما سماه روجر بيكون باسم العلم التجريبي *scientia experimentalis* وهذا الاسم يظهر لأول مرة في تاريخ الفلكر على يد روجر بيكون . وبعدد روجر بيكون مزايا العلم التجريبي فيلخص المزايا في ثلاث رئيسية : أولاً أن العلم التجريبي هو الذي يعطينا النتائج واليقين بصحة النتائج في وقت واحد . أما العلم البرهاني فيؤدي إلى النتائج دون أن يجعلنا موقنين بصحة النتائج . فهو يبدأ مما وصلنا إليه بالتجربة ويستدل منه على أشياء ، ويجب أن تأتى التجربة بعد ذلك من أجل توفير طابعها اليقيني . ويفصل روجر بيكون هذه المزية بالدقة في فصول طويلة كرسها لنظرية قوس قزح والميزة الثانية للعلم التجريبي أنه يسمح لنا بالبحث في المسائل التي هي على الحدود بالنسبة للعلم العادي . فمثلاً علم الطب يوصلنا إلى إحداث الصحة في الأبدان ، ولكن مسألة مثل إطالة العمر أو القضاء على الموت ، هي مسائل عرضية على هامش علم الطب . فالذي يهيؤ لنا البحث فيها هو العلم التجريبي . والميزة الثالثة أن العلم التجريبي ينقذ إلى جميع أسرار الطبيعة ويكتشف كل الروابط الخفية الموجودة بها فهو يحاول لنا إذن الحصول على أكبر ما يمكن من العلم بالطبيعة وقواها مما يهيؤ لنا العمل من أجل تفادي الأضرار وتجنب المصائب التي تأتى في

الوجود ، ويجب على الكنيسة أن تعنى بهذا العلم التجريبي حتى تؤمن الناس شر أيام المسيح الدجال .

لكن روجر يكون بعد أن وضع هذا البرنامج لم يستطع أن يحقق منه شيئاً . فهو وإن تحدث بلمهجة التحمس عن العلم التجريبي ، فإن ظروفه الخاصة لم تهين له القيام بالتجارب العلمية ، فقد ظل مضطهداً طوال حياته تقريباً ، كما أن مانسده من البابا من أجل إقامة الأجهزة العلمية المختلفة لم يحقق . وكتابه « السفر الأكبر » الذي نشاهد فيه أهم آراء روجر سيكون لا يحتوي كل العلم ، وإنما هو بحث يبدأ بالكلام عن فائدة اللغات ، وقد كان روجر يكون ملماً أو عالماً بالعبرية والسكندانية واليونانية والعربية ، وبال كثير من المعارف في الفلك والجغرافية والصناعة . . . الخ وعلى كل حال فإن الميزة الرئيسية لروجر يكون هي أنه كان أول من بحث على القيام بالتجارب وأول من وضع الأسس الأولى للعلم التجريبي إلى جانب عنايته بالذاتية الرياضية ؛ فمنهجه إذن جامع بين المنهج الرياضي وبين المنهج التجريبي معاً . ومن الذاتية الأولى كان مؤذناً بقيام ديكارت ومن الذاتية الثانية كان مؤذناً بقيام سميّة فرانسيس بيكون .

دنس سكوت

Duns Scot

تلك هي التيارات الأربعة الرئيسية التي سادت القرن الثالث عشر . ولكننا نجد إلى جانب ذلك أن هناك شخصيات قد أثرت تأثيراً واضحاً في الحركة الفلسفية في ذلك العصر ، وإن لم تنسب إلى واحد من هذه التيارات الأربعة . وأهم شخصية وأعلها تفوق شخصيات توما و بونا فنتورا هي شخصية دنس سكوت . ويتلوه ريمون ليل ، وهذا الأخير لا أهمية له إلا في روحه العامة وفي فكرته في الفن الأكبر Ars magna وهو عبارة عن محاولة من أجل التفكير آلياً ، والوصول إلى علم

كلّى كان الصورة الأولى للفن الجامع عند أيبنتز *Ars combinatoria* .
والفكرة الرئيسية في هذا الفن الأكبر أننا نستطيع عن طريق رسم أشكال ،
نضع المقولات الرئيسية والمفاهيم الأساسية فيها ، وباستخدام طريقة معينة من
الأسئلة فيما يتصل بهذه المفاهيم الأساسية ، نقول نستطيع بواسطة هذه الطريقة
أن نصل إلى معرفة كل الحقائق في الوجود ، ولا قيمة لهذا الفن في الواقع لأنه عبثاً
أكثر منه أى شيء آخر . ولهذا لن نعتى بالحديث عنه .

بل نمضى إلى دنس سكوت الذى أتى بتركيب مذهبي يعد من حيث
طرافته ومن حيث قوة الإلهام التى تشيع فيه أعظم بكثير جداً من التركيب المذهبي
الذى قام به توما . ودنس سكوت كان في طريق وسط بين النزعة الفرنسيسكانية
وبين النزعة الدومينيكانية . وقد كان النزاع بين هاتين الفرعتين قوياً جداً
في تلك الفترة ، فأصحاب النزعة الفرنسيسكانية تعصبوا لزعيمهم بوناڤنتورا ،
وتعصب أصحاب النزعة الدومينيكانية لزعيمهم توما . ولو نظرنا إلى هذا النزاع
الشائق ، لوجدنا أن الخصب في التأمل والعمق في التفكير الحى إنما ينتسب
إلى النزعة للفرنسيسكانية . حقا كانت النزعة التوماوية ثورة في أول الأمر ولكنها
لم تلبث أن تجمدت بفعل توما فأصبحت مجموعة من الحقائق المتحجرة الثابتة التى
لا تقبل النمو ولا التطور . بينما النزعة الفرنسيسكانية قد أنتجت شخصيات عميقة
خصبة كان لها أعمق أثر في القرون التالية . ولو نظرنا إلى عدد الشخصيات
الرئيسية الأصيلة لوجدناها أكبر عند الفرنسيسكان منها عند الدومينيكان .
والدليل على هذا أن القرن الرابع عشر ، وبخاصة اتباع أوكام *Occam* ، كانوا
خصوصاً من الفرنسيسكان . كما نجد هناك شخصيات من أعظم الفلاسفة في العصور
الوسطى كانت أيضاً تابعة لطريقة الفرنسيسكان ، ونعنى بها شخصيات
دنس سكوت .

ولد دنس سكوت حوالى إما سنة ١٢٦٦ ، أو سنة ١٢٧٤ . ودرس
في أكسفورد أولا حيث تلقى ثقافة علمية ظاهرة على يد الحركة العلمية القوية
التي أشرنا إليها منذ قليل . ثم انتقل إلى باريس للحصول على إجازة الدكتوراه
وانضم إلى الطريفة الفرنسيةكانية . وحياته كانت قصيرة إذ أنه توفي سنة ١٢٠٨ .
لكن على الرغم من قصر هذه الحياة فإنها كانت حياة حافلة جداً من الناحية
العلمية ، فترك لنا الكثير من المؤلفات التي تكشف عن فكر عميق . وقد تأثر
أثناء وجوده في أكسفورد بالنزعة الفرنسيةكانية والنزعة العلمية ، وتأثر أثناء
مقامه في باريس بالنزعة النوماوية فحاول أن يوفق بين كلتا النزعتين ويظهر هذا
أول الأسر في مشكلة العقل والنقل فنرى دنس سكوت يحدد ميدان العقل
بطريقة أدق مما فعله توما . وفي داخل ميدان العقل نفسه - وقد كاد أن يطارده
كل الحقائق الدينية - حاول أن يحدد مهمة البرهان على أى نحو يجب أن
يكون . فرأى أن البرهان ينقسم قسمين : برهان قبلى *apriori* وبرهان بعدى
a posteriori وتوما يعلم أن البرهان البعدى أقل مرتبة البرهان القبلى ، لأن
البرهان القبلى ننقل فيه من العلة إلى معلولاتها وأثرها ، وهذا نستطيع أن نصل
إليه عن طريق الاستدلال اليقيني . أما البرهان البعدى فهو الذى يبدأ من الآثار
لكى يرتفع إلى المؤثر الأصلى ، ومن المعلومات لكى يرتفع إلى العلة الأصلية .
ولكن توما ، على الرغم من ذلك ، يعترف بأن البرهان البعدى هو برهان مع ذلك ،
أى يؤدى إلى اليقين وإن كان ذلك بدرجة أقل مما الحال عليه في البرهان القبلى .
أما دنس سكوت فموقفه واضح ، فهو يقول إن البرهان البعدى ليس يقينياً
يقيناً مطلقاً ، وإنما يقينيته نسبية فحسب ، فبينما توما يقول إن البرهان البعدى
برهان أقل مرتبة ، ولكنه برهان يقينى على كل حال ، نجد دنس سكوت
يقول إن البرهان البعدى برهان محتمل وليس يقينى مطلق اليقين .

وتبعاً لهذا الأساس يبحث دنس سكوت في البراهين التي قدمها

— أو تلخصها — توما على وجود الله — فيجد أولاً أنه فيما يتصل بالبراهين على وجود الله يجب ألا نهتم كثيراً بالبراهين البعدية ، بل نهتم خصوصاً بالبراهين القبلية . وكذلك الحال فيما يتصل بصفات الله ، فصفات الله تنقسم إلى قسمين : صفات قالت بها الفلسفة ، وأخرى قال بها اللاهوت ولم تقل بها الفلسفة . فالصفات التي قالت بها الفلسفة مثل أن الله هو الملة الأولى الفاعلية وأنه الكمال الأول ، والغاية النهائية ، والصفات التي قال بها اللاهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة ، عادل ، له عناية بالأشياء . هذه الصفات اللاهوتية ليست يقينية في نظر دنس سكوت وإنما تنلقى من الوحي فحسب . وهذا يلاحظ خصوصاً فيما يتصل بصفة العناية الإلهية أن دنس سكوت قد تأثر بالرشدية اللاتينية من حيث النظر إلى العناية الإلهية فجعلها حقيقة إيمانية لاحقيقة عقلية وأنه لم يقل إن إنكار العناية الإلهية يقينى بالعقل ، غير يقينى بالإيمان . فإذا نظرنا بالتفصيل في نتائج هذا التحديد لماهية البرهان ، وجدنا أولاً أن البرهان على وجود الله لا يمكن أن يتم بوضوح إذا ما بدأنا بما هو ممكن فحسب . ولما كانت البراهين التوماوية تبدأ في الأصل من المحسوس ، والمحسوس ممكن ، فإن هذه البراهين ليست بيقينية لأنها بعدية . والواجب أن يستعاض عنها ببراهين قبلية . وهذه البراهين القبلية هي التي تؤخذ من المفاهيم أعنى من الروابط الموجودة بين المفاهيم بعضها وبعض . وهذا ما توجه إليه توما نفسه في براهينه الأخيرة ، فبرهانه بواسطة العملية وبواسطة الكمال وبواسطة الغاية النهائية أو النظام — هي براهين تقوم على أساس تحليل مفهوم الكمال والعملية والغائية . ومن تحليل هذه المفاهيم أو التصورات يقيم براهين . وهنا نجد أنه تبعاً لهذا كان لابد أن يكون دنس سكوت قريباً من أنسلم لأن أنسلم كان في الواقع يبدأ من مفهوم ، وهذا المفهوم يجب أن يستلزم بالضرورة القول بوجود موضوعه . والاختلاف بين أنسلم وبين دنس سكوت هو في أن أنسلم يكاد يشعر الإنسان بأن القول بوجود الله قول

نظري يصدر عن شعور متمليء بالحضرة الإلهية في التجربة الباطنة . أما دنس سكوت فإنه يرى أن البرهنة على الله ابتداء من هذا المفهوم ، مفهوم الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه ، يجب أن تكون برهاناً منطقياً كاملاً ، أعني لا يقوم على الوجدان المباشر في التجربة الباطنة أو العيان العقلي الواضح الذي لا يحتاج إلى برهان منطقي متسلسل .

وطريقة برهنة دنس سكوت هي كما يلي : أن نبدأ بالمكن ، ومن قولنا بوجود هذا الممكن نقول بوجود الضروري أو الواجب فنجد أن هذا المفهوم ، وهو الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه ، هذا المفهوم ممكن ، أعني أن من الممكن تصور شيء هذا موضوعه ، ولكن مجرد تصور الإمكان هو في الواقع تصور للوجود في آن واحد ، لأننا لا نستطيع أن نتصور أن يكون هناك كائن لا يمكن أن يتصور أكل منه ، دون أن نقول بالضرورة بأن هذا الكائن موجود في الخارج بالضرورة . فما نتصوره موجوداً بالضرورة ، لابد أن يكون في الواقع موجوداً بالضرورة ، أعني أن إمكان وجود هذا الكائن هو في الوقت نفسه قول بوجود وجود هذا الكائن لأنه يتضمن في ذاته مبدءاً وجوده ، وهذا ما يعبر عنه بعبارة أخرى ، فيقال إن مفهوم هذا الكائن يستلزم من تحليله أن الوجود والماهية بالنسبة إليه شيء واحد .

ومسألة أخرى هي مسألة خلود النفس . وهنا نجد دنس سكوت يحيل هذه المسألة إلى النقل فهو يقول إن أرسطو لم يثبت في الواقع خلود النفس ، كما أن البرهان على خلود النفس ليس يمكن بيقيناً لا عن طريق البرهان القبلي ولا عن طريق البرهان البعدي ، فمن طريق البرهان القبلي لا نستطيع أن نبرهن بواسطة العقل الطبيعي أن للنفس العاقلة هي صورة قائمة بذاتها وموجودة بنفسها . وإنما الإيمان وحده هو الذي يقول لنا ذلك ، كما لا نستطيع أن نثبت بواسطة

البرهان البعدي خلود النفس، وذلك لأننا لا نستطيع أن نقيم على أساس رغبتنا في الخلود ضرورة وجود هذا الخلود في الواقع؛ فالحيوان نفسه يجزع من الموت كما يجزع الإنسان سواء بسواء، ولكن هذا لا يدل مطلقاً على نفس الحيوان خالدة بالضرورة. وكذلك الحال فيما يتصل بالإنسان. وهكذا نجد أن كثيراً من المسائل التي ظن حتى توما نفسه أن من الممكن أن يبرهن عليها عقلياً لا يبرهن عليها في الواقع، بل تنسب إلى ميدان النقل لا إلى ميدان العقل. فقد رأينا أن البراهين على وجود الله ليست يقينية لأنها تبدأ من المحسوس، كما أن صفات الله لا يمكن أن تحدد كلها بالدقة بحسب ما يعلمنا النقل. وكذلك مسألة خلود النفس قد دخلت ضمن المعتقدات الدينية.

وإذا نظرنا بعد ذلك في فكرة الله عند دنس سكوت وجدنا أن الصفة الرئيسية التي ينسبها إلى الله هي اللاتناهي، وبحلّل هذه الفكرة تحليلاً دقيقاً. فبعد أن كانت صفة الله المميّزة هي أنه علة أولى أو مبدأ أول أو محرك أول وذلك عند توما، نجد عند دنس سكوت أن الصفة الأولى المميّزة لله هي اللاتناهي. وصفة اللاتناهي يمكن أن نصل إليها بواسطة طرق ثلاثة:

(١) فالله نقول عنه إنه علة أولى، أو علة العمل، أعني أنه علة الوجود بأكمله والموجود متعدد إلى غير نهاية. فلما كان الله علة هذه الآثار اللامتناهية، وما هو علة لا بد أن يحتوي على معلولاته - بالقوة على الأقل - فإن الله لا بد أن يحتوي على معلوماته، فإذا كانت هذه الأخيرة لا نهائية فالعلة أيضاً لا نهائية.

(٢) كذلك الله أيضاً عقل، والعقل يدرك صور الأشياء، والأشياء لا متناهية، فهناك إذن صور أو مقولات لا متناهية. وبالتالي الله بوصفه عقلاً هو لا متناه.

(٣) كذلك تبين صفة اللاتناهي عند الله من نظرنا إلى الميل الطبيعي (ف - ١٧)

الخاص الذي نجده فينا ، وهو الرغبة في الخير ثم الرغبة في الحقيقة . فإننا نجد هذه الرغبة لا متناهية في الأفراد ، وبالتالي هي لا متناهية في الله الذي هو العلة النهائية للأشياء .

ومن هذه العلامة الأولى أو الصفة الرئيسية لله هي اللاتناهي نستطيع أن نحدد ماهية صفات الله ، من حيث الوحدة أو الكثرة . وهنا نجد أن دنس سكوت يحاول أن يرجع كل صفات الله إلى صفة واحدة هي صفة اللاتناهي ، يعني أن اللاتناهي لا يقتضى تمييزاً بين صفاته بعضها وبعض ، لأن مجرد التمييز بين الصفات معناه تنافهاها إذ ستصبح حينئذ محدودة أى متناهية . إلا أنه لا يذهب إلى ما ذهب إليه ديكرت من سلب كل صفة متميزة ، عن الله . وإنما يقول مع ذلك بإمكان التمييز بين الصفات على أساس ما نضيفه إلى الله من أسماء . ومن ناحية أخرى نجد أن هذا اللاتناهي في الله يؤدي إلى القول أيضاً بأن إرادة الله لا متناهية . بمعنى أن الله يستطيع أن يخلق ما يشاء كما يشاء ، وعلى أى نحو شاء ؛ فالإرادة عند الله إرادة مطلقة . ولكنه لا يذهب هنا أيضاً إلى ما ذهب إليه ديكرت من القول بأن هذه الإرادة ليست محدودة بأي حد ، وإنما يجد هذه الإرادة بشرطين : أولاً أن لا تكون الأفعال متناقضة ، وثانياً ألا تكون الأفعال غير متفقة مع ثبات الله . وأكثر من هذا يضيف دنس سكوت إلى هذا التحديد أن الله خاضع للوصيتين الأوليين من الوصايا العشر Decalogue وهكذا تفهّد الإرادة الإلهية على أساس قانون عدم التناقض وأساس الثبات ، وأساس الخضوع لهاتين الوصيتين الأوليين .

أما ديكرت فعلى العكس من ذلك يذهب إلى أبعد حد فلا يخضع الإرادة الإلهية لأى شيء كان . ولكن دنس سكوت مع ذلك يقول بأن صفة الخير في الأشياء صادرة عن الله . فلو قدر وأراد الله أن تكون الأشياء التي

وضعها بأنها خيرة لا تكون كذلك لفعل بإرادته إرادة مطلقة . والأصل في أهمية الإرادة عند دنس سكوت أنه يقول بأولوية الإرادة Primauté على العقل . حتماً إنه لكي يريد الإنسان شيئاً كما يقول أرسطو لابد أن يتفعله أولاً ؛ ولكن يلاحظ مع ذلك أن الإرادة تؤثر على العقل في كل أفعاله . وهذا يظهر بوضوح من تحليلنا لفكرة الإرادة . فنحن نقول إن الأصل أننا نتفعل الشيء ، ثم نريده ولكن الذي يحدث بالذقة هو أننا لا نريد من الأشياء إلا ما نختار أن نعرفه وما نريد أن نعرفه لأننا لا نتجه إلى تفعل كل الأشياء ، وإنما نتفعل فقط ما نختاره وما نريد أن نتفعله . فإرادة التفعل سابقة على التفعل الذي هو سابق على فعل الإرادة ، فالأسبقية أولاً وآخرأ للإرادة على التفعل . والإرادة هي التي تلعب الدور الأخطر في كل ما يتصل بحياة الإنسان .

ومسألة أخرى من المسائل الرئيسية في مذهب دنس سكوت هي مسألة الكلديات . وهنا نجد أن دنس سكوت كان من ناحية واقعية ومن ناحية أخرى كان اسمياً . وذلك كله متصل بمشكلة « الفردانية » . فتوما يقول إن الأصل في الفردانية هو المادة كما يقول أرسطو . فأرسطو يقول إن الأصل في وجود الأفراد هو دخول المادة ، فالأصل في الفرد أو الفردانية هو المادة . ولكن دنس سكوت يحل مشكلة الفردانية على أساس أن الفردية ليست شيئاً طبيعياً كالميولي أو الصورة أو المركب من الاثنين ، وإنما الفردانية أو الفردية شيء آخر أكثر من هذه الناحية الطبيعية ، هي هذا الطابع أو الصفة الصورية التي تضاف إلى النوع وإلى المركب من الميولي والصورة فتعطيه صفة خاصة . ومعنى هذا أن الفردية ليس أصلها المادة ، وإنما أصلها شيء خاص لا يمكن أن نسميه إلا باسم الصورة الفردية إن صح هذا التعبير . ومكذا نجد أن دنس سكوت يجعل للصورة وجوداً حقيقياً في الخارج . ونحن نراه يقول إن السكلي صادر عما في التجربة وفي الخارج ، ولكن له مع ذلك وجوداً خاصاً به . وهذا الوجود ليس فقط في النفس ،

بل يوجد أيضاً في حالة الفردية باعتبار أنه يوجد في الفرد ويعطيه تفرد ، فله وحدة إذن ، أى أن الكلّ وحدة ؛ ولكن هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية للوجود العيني . فموقف دنس سكوت إذن موقف توفيق بين النزعة الواقعية ، وبين النزعة التوماوية . إذ نجد من ناحية أن الكلّ مقترع من الجزئيات ، ومن ناحية أخرى نجد أن هذا الكلّ ليس في الذهن فقط كما يقول الاسميون وتوما بل أيضاً يوجد في صورة وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية في الأفراد .

وإذا ألقينا الآن نظرة عامة إلى مذهب دنس سكوت ، وجدنا أن هذا المذهب أدق وأعمق وأخصب من مذهب توما . فمنهج توما يمتاز بأنه أكمل وبأن فيه وحدة مهارية ، لأن توما كان كما يقول جليسون منظماً للأفكار من الطراز الأول ، ولعله أن يكون أعظم منظم للأفكار عرفته الإنسانية . لكن إذا نظرنا إلى الروح العامة التي تسود المذهب ، وإلى القوة الموجهة للمذهب ، لوجدنا في الحال أن دنس سكوت يتفوق بمراحل على توما إن دنس سكوت يمثل الصورة النهائية للتركيبات المذهبية السائدة في العصور الوسطى . وهو من هذه الناحية ينقسم إلى القرن الثالث عشر . ولكنه من ناحية النقد الذي وجهه إلى هذه المذاهب التي سادت في هذا القرن ، ومن ناحية تحديد الدقيق لميدان العقل والنقل - نجده ينقسم بوجه إلى القرن الرابع عشر .

القرن الرابع عشر

كان القرن الثاني عشر عصر تركيب مذهبي وعصر بناء لمذاهب شائعة محكمة الأجزاء ، تعطي صورة عامة كاملة لجميع أنحاء الوجود من الناحية الفلسفية العقلية ومن الناحية اللاهوتية العقلية مما . ولكننا سنجد أنه لا بد بعد أن وصلنا إلى قمة التركيب المذهبي عند توما ، أن نتحدر لكي نحمل هذا التركيب ، وتشدت العناصر المتعددة في هذه الأبنية المنطقية الشائعة . فكانت مهمة القرن الرابع عشر هي مهمة هدم وتفكيك الأبنية التي قامت في القرن السابق عليه .

والتيارات الرئيسية في هذا القرن ترجع الى ثلاثة تيارات رئيسية : تيار علمي حاول أن يتم ويستمر في الطريق الذي رسمه روجر بيكون ، وهذا التيار مقره اكسفورد ، كما هو طبيعي . والتيار الثاني : تيار تأثر بالرشدية اللاتينية عند سيجير البربنتي ، وكان أكثر صراحة وأوضح في تعبيره عن رأيه فكان تياراً متقدماً ، عاملته الكنيسة بمنتهى القسوة وأكثر من إصدار قرارات الحرمان ضده . والتيار الثالث : تيار يأس من التوفيق بين العلم والدين ، أو بين العقل والنقل ، وأدى هذا اليأس إما الى عدم الاكتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل ، وإلى الاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة وذلك بالانصراف إلى العلوم العملية المفيدة ؛ وإما إلى اليأس من هذا التفكير اللاهوتي العقلي ، والاتجاء ، لشدة الحفيظة الدينية ، إلى التصوف . والتيار الأول ، وهو التيار العلمي ، يمثل أوكام ، ودران Pirere, Durand de St. Pourcain Auriol والتيار الثاني يمثله Janpun الذي بلغت على يديه الرشدية اللاتينية إلى أقصى ما وصلت إليه . والتيار الثالث يمثل الشق الأول منه : من عنوا بالعلم عنفاً

خالصة ، وخصوصاً أولئك الذين قاموا بالاكشافات المختلفة والاختراعات الحديثة التي بدأت ترى منذ هذا القرن . ويمثل الشق الثاني شخصية ممتازة في التصوف المسيحي النظري ، ونعني بها السيد إيكهارت Meister Eckhart .

أوكام

ولد أوكام في مقاطعة Surrey حوالي سنة ١٣٠٠ م ودرس في أكسفورد . ثم لما ظهرت أفكاره وظهر أنها مبتدعة استدعاه البابا إليه في أفينيون ، وحكم عليه بالصمت أربع سنوات ولما كره لم يذعن للأمر ، بل فر في سنة ١٣٢٨ إلى الملك لويس الباقي ملك بافاريا ، وهناك دافع عن الإمبراطور ضد البابا ، وكتب رداً قاسياً على البابا الحالي والبابا الذي خلفه . وكان له كثير من المعجبين به كل الإعجاب ، كما كان له خصوم أشداء إلى أقصى حد ، وتوفي سنة ١٣٥٠ .

وأهم مؤلفاته شرحه على كتاب « الأقوال » ، ثم كتاب quodlibeta septem . وأوكام خاتمة تلك الحركة التي بدأت في أكسفورد ، سواء من الناحية العلمية ومن الناحية الدينية اللاهوتية . فإننا نجد قد استفاد من الحركة العلمية التي قام بها روبرجروسست وروجر بيكون إلى أقصى حد . ثم استطاع عن طريق هذه النزعة أن يصل إلى إيجاد مذهب في المعرفة عميق ، يكاد أن يكون أكبر محاولة من أجل تحليل مضمون عملية الفكر قامت في المعصور الوسطى . وعلى أساس نظريته في المعرفة ، أقام أقواله في مسائل اللاهوت المختلفة ، وعنده سجد أن ميدان البرهان العقلي في المسائل الدينية تضائل شيئاً فشيئاً حتى كاد ينعدم أو قد انعدم بالفعل فأصبح كل ما يقول به العقل لا يرد به الوحي ، وكل ما أتى به الوحي لا يمكن العقل أن يبرهن عليه . وعنده وصل إلى أقصى درجة من درجات التمييز والفصل بين العقل والعقل إذ أصبح بين هذين الميدانين سور لا ينفذ منه أي تأثير من جانب الميدان الواحد في الميدان الآخر .

وأوكام يبدأ كما بدأ دُنس سكوت ببيان طبيعة البرهنة ، فيقول إن المعرفة الصحيحة تأتي دائماً عن طريق البينة ، evidence ، فكل ما لا يستطيع الإنسان أن يكشف عنه يجلاء عن طريق البرهان العقلي يجب ألا يقول به . تضاف إلى هذا الفاحية التجريبية التي أخذها عن روجر بيكون فهو يقول إن التجربة هي المعيار في كل المعرفة ، بل المعرفة الحقيقية وحدها . ومن هاتين النقطتين الأساسيتين يقيم أوكام مذهبه في المعرفة أولاً ، ثم يحدد موقفه من الحقائق الدينية المختلفة ثانياً .

فلنبدأ بالبحث في نظرية المعرفة عنده . فنجد أنه أولاً يقول إن البينة نوعان : بيينة عيانية حسية ، وبيينة عقلية مجردة . وهذه الأخيرة خاصة بالروابط بين المفاهيم ، وهي بالتالي ، لاتقول بوجودات خارجة بمعنى أن الأحكام في هذه المعرفة أحكام على مفاهيم لا على موضوعات ، أما في حالة البيينة الحسية فالأحكام أحكام على أشياء ، لا على روابط بين المفاهيم . ومن هنا فإن البيينة الحسية تؤدي إلى معرفة عقلية فحسب . ولما كان الوجود الحقيقي في نظر أوكام - كما سنرى بعد قليل - هو وجود الجزئي والموجود المبنى القائم ، بينما السكلي لا وجود له في الواقع ، بل ولا في الذهن بطريقة حقيقية كما يزعم دُنس سكوت ، فإن المعرفة الحقيقية ليست هي الصادرة عن البيينة العقلية ، بل تلك الصادرة عن البيينة الحسية .

نم بأخذ أوكام بنفس المبدأ الذي قال به أرسطو ، القائل بأنه لا يجب التكثير من الأشياء دون ضرورة ، نقول إنه يتخذ هذا المبدأ لكي يستخدمه سلاحاً ضد أرسطو نفسه . ويجب أن نفهم هذا القول عند أوكام على أساس الفاحية الثانية من نظرية المعرفة عنده ، ونعني بها الفاحية التجريبية . وتبعاً لهذه نزول إن كل ما لاندل عليه التجربة يجب رفضه ، فلا داعي لتكثير الموجودات

دون ضرورة ، والضرورة هنا هي الضرورة التجريبية أعني التي تقول
بها التجربة الحسية .

ولننظر بعد هذا في الحقيقة أو في ماهية المعرفة من حيث الصحة والبطالان ،
ومن حيث التعبير . فنجد أولاً أنه مما لا شك فيه أن هناك قضايا صادقة وأخرى
كاذبة فهناك إذن حقيقة ولا حقيقة . فإذا نظرنا في أية قضية وجدناها مركبة
من ألفاظ ، لأنني لو نطقت بقضية ما من القضايا ، فلن يجد السامع فيها غير
أصوات مسموعة فحسب ، ولأنه يدل على موجودات خارجية إلا بطريق غير
مباشر . فالعيان الحسي هو وحده الذي يدل على موجودات خارجية مباشرة ،
أما القضايا فلا تدل إلا بطريق مباشر على هذه الموجودات الخارجية . وأياً ما كانت
هذه الإشارة من جانب القضايا أي الموجودات الخارجية العينية فالقضية تنحل
أولاً وآخر إلى أصوات هي الألفاظ . فكل قول إذن مرجعه إلى اللفظ . وهذا
ما يسمى باسم النزعة اللفظية المتغالية عند أوكام .

والألفاظ إذا حللناها وجدناها إما أن تعبر عن ألفاظ أو تعبر عن أشياء
أو تعبر عن أفكار . والألفاظ التي تعبر عن ألفاظ لا داعي للبحث فيها لأنه
لا قيمة لها من الناحية العلمية . فلنبحث في النوعين الآخرين وهما : الألفاظ التي
تدل على أفكار ، والألفاظ التي تدل على أشياء .

وهناك فارق واضح بين كلا النوعين . وذلك يظهر بوضوح على وجه
التخصيص إذا تذكرنا أن الموجود الحقيقي هو الجزئي العيني القائم في الخارج ،
بينما الكلي لا وجود له إلا في الذهن فحسب باعتبار أنه شيء جُرِّد من الموجود
الخارجي . فإذا بحثنا خصائص الألفاظ الدالة على الأفكار وتلك الدالة على
الأشياء ، وجدنا الدالة على الأشياء هي الحقيقة ، لأنها تدل مباشرة على موجودات
خارجية واقعية ، أما الدالة على أفكار فلا تدل إلا على روابط يتصورها العقل

ولا وجود لها في الخارج . وهذه التي تدل على أفسكار لو حلفناها لوجدنا أنه لا داعي إلى القول بها باعتبارها مستقلة في وجودها ، أعني أنه لا داعي للقول بالسكلى باعتبار جنس أو باعتبار نوعاً . فنحن نقول بالسكلى لتفسير المعرفة ، بأن نقول إن السكلى ضرورى أولاً من أجل تفسير انتقال الأثر الحسى من حالة الوجود في الخارج في الموضوعات إلى حالة التعقل . فنفترض حينئذ وجود صورة متوسطة بين الموضوع الخارجى وبين العقل المتعقل لهذا الموضوع الخارجى ، وهذا نقول به على أساس أن الشبيه يدرك الشبيه ، فلا بُدَّ من حدوث عملية تمثيل أو تشبيه بين الشيء الخارجى وبين العقل ، بأن توجد صورة متوسطة تشارك في العقولية التي للعقل ، ومن ناحية أخرى تكون صادرة عن الموضوع ، وهذه الصورة المتوسطة هي السكلى . وثانياً نقول بوجود السكلى من أجل بيان عملية العقل الفعال والعقل المنفعل من حيث الحركة ، لأن الشيء لا يسكون من جهة واحدة وفى آن واحد محرّكاً ومتحرّكاً معاً . فإذا نظرنا فى هذين السببين اللذين من أجلهما نقول بوجود السكلى ، نجد أن كليهما غير صحيح ، وذلك لأننا إذا قلنا بضرورة وجود شيء يتوسط بين الموضوع المادى وبين العقل الضرورى حتى يتم التعقل ، فنفترض حينئذ وجود صورة متوسطة معقولة هي السكلى السكى يتم التعقل — يجب علينا مادمنا نقول بهذا، أن نقول أيضاً بضرورة وجود صورة تتوسط بين الموضوع المادى وبين هذا السكلى المتوسط ، لأن هذا السكلى هو الآخر معقول ، والموضوع مادى ، فلا يتم الانتقال إلا بتوسط شيء بينهما . وهكذا نضطر إلى القول بعدد من المتوسطات لا نهاية له بين الموضوع المادى وبين العقل المتعقل . ولكن كما رأينا فى المبدأ الأول — وهو القائل بأن من الواجب عدم تكثير الأشياء دون مبرر — فإنه لما كنا على أساس القول بعدم إمكان الإنصال المباشر بين المادى والمعقول نضع شيئاً متوسطاً ، ورأينا بهذا أنه إذا قلنا بهذا المبدأ فسنضطر إلى وضع كثير من المتوسطات ، فلما أن نقول

بعدم وجود متوسط إطلاقاً ، وإما أن نقول بوجود مالا نهاية له من المتوسطات والقول الثانى باطل ولا نقول به فى الواقع فى حالة الكلّى . فلا بد إذن من الاختصار على القول الأول ، وهو عدم وجود متوسطات بين العقل والموضوع . فالسبب الأول إذن مرفوض .

والسبب الثانى ليس أقل تهافتاً من الأول . فإذا كنا نقول عن الله إنه فى حالة الخلق لا يحتاج إلى متوسطات أثناء الخلق ، بل يتم الخلق بوجود صلة مباشرة بين الله وبين ما يخلق ، كذلك الحال فى حالة التعقل : لا داعى للقول بوجود متوسط ، بل يكفى فقط أن يوجد العقل أمام موضوع التعقل لىكى يحدث التعقل ، فلا داعى إذن لهذا الوسيط وهو الكلّى . وبهذا تسقط الحجتان اللتان ساقهما القائلون بالكلّى ، وبالتالي يسقط القول بالكلّى باعتباره ضرورى الوجود .

ولكن هل معنى هذا أن أوكام ينكر كل وجود لالكلّى ؟ لا ، وإنما هو يقول إن الكلّى عبارة عن الأثر الذى يبقى فى الذهن بعد حدوث عدة أشياء من نوع واحد . وهو ليس إلا لفظاً فيحسب ، وصفة الاشتراك فى هذا اللفظ تأتى من كونه يصلح لأن يشترك فيه كثيرون . ومن هنا نجد أن اللفظ الذى من هذا النوع ، وهو ما يسمى باسم التصوّر أو النوع أو الكلّى ، يختلف بحسب درجة المعرفة : فإن كان معرفة واضحة كان معرفة بالجزئى ، وإن كان معرفة غامضة كان معرفة بالكلّى . فحينما أقول عن سقراط إنه سقراط تكون لدى معرفة متميزة واضحة لأنها معرفة بالجزئى . وإذا قلت عن سقراط إنه إنسان ، فلدى معرفة غامضة . والمسألة إذن إنما هى مسألة غموض أو وضوح فى إدراك الأشياء أو التصورات ، إذ الكلمات ليست غير صور غامضة عندنا عن المذكرات .

تلك خلاصة مذهب أوكام فيما يتصل بنظرية المعرفة ، وبمشكلة الكلّيات .

فإذا كنا قد رأينا أن مجرد تحديد البرهان عند دئس سكوت قد أدى إلى نتائج خطيرة جداً فيما يتصل بحل المشاكل اللاهوتية ، فلا بد أن ننتظر قطعاً من وراء هذه الثورة الضخمة في نظرية المعرفة عدد أو كام أن يحدث تعديل شامل وقلب للأوضاع كامل في النظر إلى إمكان البرهنة في المسائل الدينية . ولأخذ في بيان هذه المسائل مسألة مسألة . ولنبدأ أولاً ببراهين وجود الله .

وهنا نرى أو كام ينقد البراهين التوماوية نقداً عنيقاً على أساس أن هذه البراهين ليست بيقينية . وكل ما يمكن أن يقال عنها هو أنها براهين محتملة . وأحسن هذه البراهين للبرهان القائم على العلية . ومع ذلك يجب أن نمثل هذا البرهان ، فلا نقول إن الله هو علة الموجودات ، بل نقول إنه الحافظ لكل الموجودات ، وذلك لأن الله إذا كان علة فيمكن أن يتصور عدم التناهي . إذ من الممكن أن تتصور علية لا نهاية لها في الزمان للامتداهي . ولكن تصور الله بوصفه حافظاً للكون في لحظة معينة — أعني أننا سننظر حينئذ نظرية عمودية — أقول إن التصور على هذا النحو يقتضي الوقوف بالضرورة عند علة أولى لكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن تكون هذه العلة الأولى هي الوجود الأكمل الأول أي الله . غير أن هذا أمر لا يقول به سياق البرهان ، بل يضاف من جديد إلى مضمون البرهان ، عن طريق الإيمان ، فيقال إن العلة الحافظة هي الله ، أما البرهان نفسه فلا يقول هذا بيقين ، فمثلاً لو رأيتُ امرءاً قادمًا ، فإنتى أعرف أن إنساناً قادمًا ، بيد أنني لا أعرف أن هذا القادم هو بطرس أو بولس .

والبرهان بواسطة الحرك الأول ليس يقينياً هو الآخر . إذ أستطيع أن أتصور عدم التناهي في الحركات . وهذا أوضح من أن يحتاج إلى فصل بيان . فمثلاً العصا التي أحرك بها شيئاً هي جسم . والجسم ينقسم إلى مالا نهاية ،

فكأن ثمة مالا نهاية له من الحركات بين اليد وبين الكرة التي تحركها العصا .
فمن الممكن إذن أن نتصور عدم التناهي في الحركات — هذا من ناحية ، ومن
ناحية أخرى نشاهد هذه الظاهرة ، ظاهرة عدم التناهي ، في هذه الواقعة وهي
أن عدد الناس الذين وجدوا حتى الآن غير متناهين ، وتبعاً لهذا أنه وجد عدد
لانهاية له من النفوس الإنسانية ، اللهم إلا إذا قلنا مع الرشدية اللاتينية إن تمت
عقلاً أو نفساً واحداً .

ومن هذا يذهب أن إحدى القضيتين اللتين عليهما يقوم هذا البرهان كاذبة .
والأمر على هذا النحو أيضاً بالنسبة إلى القضية الأخرى التي تقول إن كل
متحرك فإنه يتحرك بغيره — فهي أيضاً كاذبة ، لأن النفس الإنسانية تتحرك
بذاتها ، كما يلاحظ أيضاً أن الجسم الثقيل يتحرك بذاته ، فهناك إذن أشياء
تتحرك بذاتها ، وليس إذن كل متحرك فهو متحرك بغيره .

وبسقوط هاتين القضيتين يسقط البرهان الذي أقيم على أساسهما . وهكذا
الشان أيضاً في سائر البراهين التي ساقها القديس توما لإثبات وجود الله . إنها
براهين محتملة فحسب ، وليست يقينية . على أنه من الممكن مع ذلك أن ينظر
إليها على أنها أبسط وأوضح ، فتصور وجود محرك أول واحد أبسط ، وتصور
وجود إله واحد أبسط من تقدير عدة محركات وعدة آلهة . والخلاصة إذن أن
هذه البراهين هي مجرد فروض ميسرة *hypotheses commodes* لكنها ليست
براهين قطعية ، فنلنا القول بأن الله واحد — إذا أقنأنا على أساس فكرة العالم
الذي نحن فيه ، فمن يذرينا أنه ليس ثم عدد آخر من العوالم ، وكل منها يحتاج
في تفسير وجوده إلى محرك أول ، وإله ؟ خصوصاً واللاهوتيون يعترفون بأن الله
في فعل خلق هذا العالم لم يستنفد كل قدرته على الخلق .

وبعد أن يفرغ أوكام من نقد البراهين على وجود الله ، يبحث في صفاته

الله ، وينقد ما قيل بشأنها ، وينتهى من هذا النقد إلى إنكار إمكان نسبة هذه الصفات إليه . فالصفة الرئيسية التي قال دنس اسكوت إنها صفة الله المميّزة الأولى ، وأعنى بها أن الله « لا متناه » — يمكن أن يتصور أنها غير صحيحة ، لأن قولنا : « السكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكل منه » — هذا الاصطلاح اللفظي لا يرغمنا أو يلزمنا القول بأن له مدلولاً واقعياً حقيقياً . كذلك الحال في صفة « الثبات » ، أعنى القول بأن الله ثابتٌ باقي — لا حاجة إليها إذ يكفي وجود ملك واحد من أجل حدوث حركة مستمرة . والقول بأن الله قادرٌ قدرة مطلقة ، وبأنه يعلم الأشياء الخارجية ، وبأنه الفاعل المباشر للأشياء — كل هذه الصفات ليست يقينية ضرورية ، إنما الوحي هو الذي علمناها . وهكذا يستمر أوكام في نقد ما يعزى إلى الله من صفات ، وينتهى إلى القول بأنها ليست يقينية ولا ضرورية .

وبعد نقده لصفات الله كما ذكرها اللاهوتيون والفلاسفة ينتقل إلى المشكلة الثالثة ، مشكلة النفس الإنسانية : هل هي خالدة . فيقول إن خلود النفس أمر لم يَقمُ عليه برهان يقيني ، ذلك لأن البرهان إما أن يقوم على أساس التجربة الخارجية ، أو التجربة الباطنية . وفي التجربة الباطنية : نحن نشعر بعواطف مختلفة ، لكن هذه العواطف لا نقول لنا بوجود ذلك العقل الفعال الذي عليه يقوم سرُّ الخلود . وكذلك الشأن في التجربة الخارجية ، لا يستطيع الإنسان أن يبرهن على أن في النفس جزءاً خالداً . والنتيجة هي أن خلود النفس لا يثبت يقيناً بالعقل ، وإنما هو عقيدة تلتقأها من الوحي .

على أن الأمر لا يقتصر عند أوكام على نقد هذه المسائل الميتافيزيقية الثلاث الرئيسية ، بل يمتد نقده إلى الناحية الأخلاقية فنقد الأوامر والنواهي الأخلاقية . وهناك آراء أكثر مغالاة وإسرافاً في النقد من دنس اسكوت في بيانه العشيمة الإلهية . فهو ، أعنى أوكام ، لا يحدّ الإرادة الإلهية بقانون التناقض وبالوصيتين الأوليين

من الوصايا العشر كما فعل أسكوت ، بل راح يؤكد أن الله قادر أن يفعل أى شىء كيف شاء . فلو شاء لجعل ما انتهى عنه الوصايا العشر فضائل ! فالله إذن يفعل ما شاء وكيف شاء .

نظرة عامة

إلى فلسفة العصور الوسطى

إن النظرة العامة إلى فلسفة العصور الوسطى كما غرسها في نفوس الناس أولئك الذين زعموا في القرن الخامس عشر والسادس عشر أنهم قد قضوا على الماضي واستأنفوا من جديد ما انتهى إليه اليونانيون وقضى عليه فلاسفة العصور الوسطى — إن هذه النظرة هي أن العصور الوسطى كانت عصور ظلام وفترة ركود ، توقف فيها الفكر الإنسانى توقفاً تاماً أو شبه تام ، بعد أن كان يسلك مسيله قديماً في أيام اليونان والرومان ، وكأن ثمت في رأيهم هوة غير معبورة بين الفكر كما خلفه اليونانيون في القرون الثلاثة الأولى للمسيحية وبين الفكر الذى بدأ به العصر الحديث في القرن الخامس عشر أو السادس عشر .

وهذه النظرة تقوم بدورها على أساس تقسيم التاريخ إلى أقسام ثلاثة : العصور القديمة — العصور الوسطى — العصور الحديثة . وهذه الصورة الإجمالية للتاريخ لو امتحنناها لوجدناها زائفة باطلة كما يقول اشبنجر Spengler ، صورة أعمت المؤرخين وجعلت لفكرة التى لدينا عن تطور الحضارة وتطور التاريخ العام فكرة مشوهة خاطئة كل الخطأ .

فلننظر الآن نظرة عود إلى هذه العصور الوسطى كما تتجلى في الفلسفة . هنالك يتبدى لنا أنها بدأت أولاً من مجموعة من الأقوال المقدسة التى جاءت

إما عن طريق الوحي، أو عن طريق آباء الكنيسة الملهمين: ولما بدأ الفكر من هذا الإطار اضطر أن يفسر نفسه على التجول في داخل حدوده، دون أن يستطيع الخروج عليه، مثله مثل من غلق دونه الباب في حجرة ضيقة لا يملك الخروج منها ولا يملك إلا التجوال في داخل نطاقها.

وهكذا الشأن في العصور الوسطى الأوروبية: وجد العقل الإنساني نفسه مغلقاً عليه داخل أسوار متينة هي أسوار العقيدة الدينية، أعنى داخل حصن الإيمان، فكان عليه أن يقتصر على التجوال بين هذه الجدران. ولما بدأ يشعر بشيء من الحيرة كان عليه مع ذلك أن يجدد موقفه من مسألة حق العقل بإزاء النقل، أعنى الصلة بين نفسه وبين مضمون الإيمان المفروض عليه. وكان عليه في أول الأمر أن يقول بأن الاتفاق تام فيما بين ما يقول به العقل وما أتى به الإيمان، لأن الحق لا يعمد، والفلسفة ماهي إلا البحث عن الحق، والحق هو الدين. لهذا نجد عند الآباء الأولين أن كلمة «لاهوت» وكلمة «فلسفة» أو «حكمة» تدلان على أمر واحد، كما هو مشاهد عند بوسينيوس St. Jusrin. ثم تطورت الصلة شيئاً فشيئاً، فحاول العقل أن يؤكد كيان إزاء هذا المضمون. فبدأ أولاً بالخضوع في شيء من الدهاء، بأن قال إن الحقيقة هي الحقيقة الإيمانية، غير أن هذه الحقيقة مجمة، فهي في حاجة إلى التفصيل والشرح، وكلاهما يتم عن طريق العقل. وهذا الموقف نراه واضحاً في القرنين العاشر والحادي عشر، إذ نجد أنسلم Anselme ينشد من وراء استقلال التفكير أن يتعقل الإيمان، أعنى أن يفسره حتى يتعقله، ولهذا كان شعاره: أومن لأن تعقل credo ut intelligam.

وأبييلارد في القرن الثاني عشر وقف مثل هذا الموقف وإن تقدم في سبيل تقرير نصيب العقل. فهو لا يزال يؤمن بأن عقيدة الثلاث قابلة لأن يبرهن عليها

عقلياً وهكذا كان لا يزال يقول إن الحقيقة الدينية تتفق في كل أجزائها مع ما يقضى به العقل . بيد أننا نجد عنده تقدماً أكثر مما كانت الحال عليه عند أنسلم ، ذلك لأن أبيلارد قال أيضاً بوجود تعارض بين أقوال اللاهوت بعضها وبعض ، وبين أقوال اللاهوت وأقوال الفلاسفة ، وذلك في منهجه المعروف بمنهج « نعم ولا » Sic et non .

وما أقبل القرن الثالث عشر حتى بدأ يحدّد أكثر فأكثر ميدان العقل ويميّزه من ميدان الإيمان ، تمييزاً يمضى قدماً ، لدى كبار الفلاسفة اللاهوتيين نحو التمييز الواضح البين بين مالمعقل وما للنقل ، وهذا التيار يستمر قوياً من بوناقتورا مارين بشوما حتى نصل إلى دنس سكوت ، فنرى ميدان النقل الذي يمكن إثباته بالعقل قد انحسر شيئاً فشيئاً وضاق مداه ، فتوما أبعاد من ميدان البرهان العقلي عدداً وافراً من العقائد الدينية التي ظن أسلافه أن من الممكن إثباتها بطريق العقل ، مثل التثليث والتجسّد والخلاص ، فقال إنه ليس من الممكن أن يُبرهن عليها عقلياً . وجاء من بعده دنس سكوت فأنكر إمكان إثبات خلود النفس إثباتاً عقلياً ، بل أن براهين وجود الله وبيان صفاته لا تقبل كلها أن تكون عقلية ، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه البراهين هو أنها محتملة وليست قطعية .

وفي خلال القرن الرابع عشر انفصل ميدان العقل عن ميدان الدين انفصالاً يكاد يكون تاماً ، بمعنى أن ما يأتي به الوحي قد لا يكون قابلاً للبرهان العقلي ، ولا يقضى به العقل ليس من الضروري أن يكون الوحي قد جاء به . وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت مشكلة العقل والنقل مشكلة غير ذات موضوع ، ، مما كان إيذاناً بقيام الفلسفة الحديثة التي لن تحاول التوفيق بين العقل والنقل ، بل تدعج هذه المشكلة خارج نطاق البحث الفلسفي .

ومن هذا العرض لسريع التطور النظر إلى الصلة بين العقل والنقل طوال القرون الوسطى يتضح لنا أن الموقف في هذه العصور ليس على الصورة التي رسمها رجال عصر النهضة الأوروبية ، صورة التحجر العقلي ، بل نشاهد خطأ للتطور نحو تحرر العقل مستمراً يبدأ من جون سكوت أريجين Erigene ويستمر دون التواء ولا انقطاع حتى نهاية القرن الرابع عشر ، أعني نهاية العصور الوسطى .

والواقع أن القرن الخامس عشر ، وهو عصر النهضة الأوروبية لم يأت بشيء مفاجئ ، ولم يكن طفرة مباغتة ، بل كانت الأفكار التي ظهرت فيه استمراراً لتطور حتى مستمر في القرون السابقة عليه ، وكان إفضاء طبيعياً لنمو حثيث متواصل لحرية العقل الإنساني وانطلاقه من القيود التي فرضت عليه في القرون الأولى .

ولهذا يجب أن نرفض دعوى من يزعمون أنه كانت هناك نهضة Renaissance في القرن الخامس عشر ، بمعنى بعث مفاجئ وطفرة في التطور ، فلا نهضة ولا شبه نهضة ، بل استمرار متطور حثيث فعال لاهوة فيه ، تطور للعقل الإنساني نحو الحرية والتفكير المستقل غير المحدود بمضمون ثابت يفرض عليه من خارجه فرضاً .

وعلينا إذن أن نرفض هذا التخطيط الإجمالي الساذج الذي جرى عليه المؤرخين حتى الآن : عصور قديمة - عصور وسطى - نهضة - عصور حديثة . بل للتاريخ سلسلة من الحضارات ، وكل حضارة تؤلف دورة مغلقة ، في داخل كل منها يسير التطور في تناظر مع مسار التطور في الدورات الحضارية الأخرى : يبدأ الفكر من العقيدة الدينية ، ثم يتحرر العقل على صورة فلسفة ، ثم يتطور على هيئة علم تجريبي ، ثم يصبح عقلاً عملياً يعني بالآلية (التكنيك) للصحة

بالأفكار الوهمية الفائرة الشاحبة في الجانب الروحي . وعلى هذا النحو يجب أن نفهم أن العصور القديمة قد انتهت بالعيشاغورية المحدثنة والأفلاطونية المحدثنة، إن كان ولا بد أن ننسب الأفلاطونية المحدثنة إلى الحضارة القديمة، لا إلى الحضارة العربية السحرية كما هو الواجب . ثم تمرُّ فترة طويلة من القرن الثالث الميلادي حتى العاشر الميلادي ، فترة هي فترة شعوب الفلاحين ، كما يسميها اشبنجار ، أعني فترة تخلو من الحضارة المنظمة ، بل يكون هناك مجرد اختلاط واختار سينبثق عنهما نموذج وروح حضارية جديدة ، وإن لم يكن من الضروري أن يحدث مثل هذا الانبثاق . ولكن في سنة ١٠٠٠ ميلادية ولدت روح حضارة جديدة هي روح الحضارة الأوربية الفارستية كما يقول اشبنجار ، حضارة ستستمر في تطورها وفقاً للمعنى التطور العام لكل حضارة أن تبلغ نهايتها حوالي سنة ٢٠٠٠ م . لقد استيقظت روح جديدة في سنة ١٠٠٠ م وسط الركود والاضطراب وانعدام الصورة الذي كان سائداً في القرنين الأخيرين من الدولة الرومانية وفي القرون الخمسة التي تلت ذلك حيث الشعوب المتبربرة ، إلى أن إنبثق من هذه البربرية المضطربة روح الحضارة الجديدة . ومن سنة ١٠٠٠ م يستمر التطور بغير وثبات ولا انقطاعات حتى عصرنا الحاضر . وفي هذا كله لا نشاهد نهضة ولا شبه نهضة — بالمعنى الذي حددناه سابقاً ، أعني طفرة ليست إفضاء طبيعياً لتطور سابق مباشرة — وهذه الصورة العامة الإجمالية للتطور تراها أجلي ما تراها في التفكير الفلسفي . فالعمل الذي قام به روجر بيكون وأوكام مرتبط كل الارتباط بالحركة العلمية التي شارك فيها فرنسيس بيكون وجاليليو ودكارت وبسكال ونيوتن وليبنس في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وليس تمت أي انتقال مفاجيء من القرن الثالث عشر حتى القرن السابع عشر . وتكونت في هذه الفترة النزعات الإقليمية في اتجاه التفكير ، فكانت إنجلترا نزعته العلمية التجريبية في العصور الوسطى على يد روجر بيكون ووليم

أوكام ، كما كونتها في القرنين السادس والسابع عشر على يد فرنسيس بيكون ونيوتن .

وإيطاليا كونت نزعها المذهبية العامة على يد توما وبوناغيتورا ، ثم في صورة تركيبة رائعة بفضل عبقرية دانته في العصور الوسطى كما سيكونها جوردانو برونو وجاليليو في القرن السابع عشر . ووضعت فرنسا آقايلدها الروحية الأصلية : من حرية الفكر والجدل والأفكار الواضحة والإيمان بالمبادئ العقلية المجردة . بصرف النظر عن الواقع والتجربة ، في تلك القرون من العصور الوسطى ، أعنى من القرن الثالث عشر حتى الرابع عشر في جامعتها السوربون ، تماماً كما سترها متجالية في العصر الحديث عند ديكارت وبسكال .

وهكذا نرى أن العصور الوسطى لم تكن في الواقع غير دور من أدوار تطور الحضارة الأوروبية وهي تسمى إلى تحقيق إمكاناتها ، دور عامر بالثقافة كبرى الحسب المنصب المناضل من أجل حرية العقل في التفكير والبحث عن الحقيقة واكتفاء أسرار الطبيعة وتحقيق الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسانية .
